Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lescourantsphilo00mich

Ex libris
E. Gilson

1

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES À OXFORD ET À PARIS PENDANT LE XIV SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie. — Année 1920

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1921

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY
NOV 21 1960
22166

CONSTANTIN MICHALSKI C. M

L'hommage de l'auteur

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES À OXFORD ET À PARIS PENDANT LE XIV SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie. — Année 1920

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1921

Dès le début et pendant tout le cours du XIV siècle Paris et Oxford constituent les deux principaux foyers intellectuels du monde occidental. Le but de l'auteur est de mettre en lumière les idées qui ont rayonné de chacun de ces centres, de montrer leur développement, leur évolution et le jeu de leur influence réciproque.

I. Avant d'étudier les penseurs caractéristiques de chacune de ces Écoles, il importe de noter un certain nombre d'éléments et de facteurs intellectuels communs à ces deux centres.

La persistance (affaiblie) de *la lutte augustino-aristotélicienne* est suffisamment connue par les travaux du P. Mandonnet et du P. Ehrle, pour ne pas nous y arrêter outre mesure.

L'action des doctrines de Richard de Middletown sur la pensée de son temps est, par contre, beaucoup plus ignorée ou méconnue: elle mérite cependant bien mieux. Richard de Middletown distingue entre le concept psychologique, „universale in repraesentando" ou „species", et le concept logique, „universale in praedicando" (Universale quadrupliciter potest accipi... 3° per indifferentiam in repraesentando: secundum quem modum species in intellectu existens dicitur universalis... 4° per indifferentiam in praedicando... Universale dictum tribus modis primis secundum rei veritatem singulare est. Sent. l. II. D. III, princip. III, qu. 1, Venet. 1509, fol. 16 – vo.). C'est par le concept logique, que nous nous trouvons en face de l'universel, tandisque le concept psychologique porte les caractères d'un objet singulier. En outre, si le concept psychologique, la „species", existe dans l'âme comme une réalité qui lui est plus proche que n'importe quelle réalité corporelle extérieure, le concept logique ou l'universel n'existe, lui, en aucune manière, ni dans le monde extérieur ni, comme réalité psychique, „species„.

dans l'intellect; ce n'est qu'un objet de connaissance, une pure représentation, et n'est donné à l'intellect que comme un *esse repraesentatum* et obiective. (Quamvis autem *universale non existat*, tamen *eius species realiter in intellectu existit*: *quia*, quamvis non existat materialiter, tamen cum sit res aliqua et existens in re vera, *realem existentiam habet* et realiorem quam, si existeret in aliquo subiecto corporali.. Et etiam quod est *universale*, quamvis realem existentiam non habet, sub ratione, qua universale, tamen *habet esse repraesentatum*, quod esse sufficit ad movendum intellectum *mediante praedicta specie*. Sent. II, D. III, princip. III. qu 1, fol. 17 – 20. *Universale*, de quo loquimur.., in intellectu angeli *est obiective*. Ibid. Cfr. le „der Satz an sich" de Bolzano et les „Objektive" de Meinong). Nous rencontrons ainsi chez Richard de Midletown l'ébauche d'une nouvelle interprétation des universaux: nous trouvous chez lui une conception nettement idéaliste. L'intellect connaît directement aussi bien l'individuel que l'universel par le moyen de la species, unique pour les deux cas. Richard de Midletown oppose probablement sa thèse à celle de Matthaeus ab Aquasparta, qui demandait une forme double de la species, l'une pour la connaissance individuelle, l'autre pour la connaissance universelle.

En liaison intime avec la théorie des universaux reste cette affirmation que chaque chose est individualisée par sa propre essence. La thèse commune à tous les antiréalistes du XIV siècle sur l'identité de l'ame et de ses facultés apparaît déja chez Richard de Middletown: selon lui l'intellect et la volonté n'ajoutent à l'essence de l'âme aucune realité absolue: elles ne sont que l'âme elle même portée vers des actes et des objets par des relations habituelles (Intellectus et voluntas ultra essentiam animae non addunt nisi quosdam respectus habituales ad actus et objecta. Sent., l. II, dist. XXXVIII, q. 3).

A titre de précurseur et parce que l'on retrouvera plusieurs de ces idées chez un bon nombre des plus subtils penseurs du XIV s., Richard de Middletown valait donc d'être étudié.

L'action de Duns Scot sur le XIV siècle est beaucoup moins méconnue: il peut n'être cependant pas inutile non plus de la préciser. Que Duns Scot ait introduit dans la théodicée, la psychologie métaphysique et l'éthique des éléments de scepticisme, c'est là un fait universellement connu; on n'ignore pas davantage que, par sa tendance au réalisme exageré, il favorisa la formation d'un puis-

sant courant de réaction dans un sens tout opposé; mais ce qui n'est indiqué nulle part c'est qu'il a fourni aux philosophes du XIV-e siècle la distinction, presque universellement admise dès lors, entre la connaisance intuitive et la connaisance abstractive (Cf. Sent., l. II, d. III, q. 9; Quodlib. lib. I, q. 13). C'est par ces trois points de doctrine que Duns Scot fait sentir son influence à Oxford et à Paris.

Mais le scepticisme du XIV s. ne fut pas l'oeuvre du seul Duns Scot: le courant terministe et probabiliste, né en grande partie des Summulae de Pierre d'Espagne, ne laisse pas d'avoir fortement aiguillé les penseurs dans cette direction.

Et pour rendre à chacun ce que lui revient, il faut noter d'abord que les Summulae logicae de Pierre d'Espagne ne sont pas une oeuvre originale: elles sont nées de la juxtaposition de propositions tirées presque toujours textuellement de la Summa de Lambert d'Auxerre. Cela ressort à l'évidence si l'on compare l'oeuvre de Petrus Hispanensis avec les manuscrits, Bibl. Nat. Fonds latin 7392 et 13966 contenant l'ouvrage de Lambert.

Cette question de paternité intellectuelle étant réglée, il n'en reste pas moins à déterminer, comment Pierre d'Espagne, qui sut au moins mettre en cours les idées d'un autre, est devenu par son oeuvre l'un des premiers et des principaux auteurs du courant sceptique au XIV siècle. Remarquons tout d'abord que ses Summulae ne sont pas un manuel de logique, mais un manuel de dialectique au sens strict du mot: leur but unique était de préparer les esprits aux tournois dialectiques des disputes universitaires (actus). En tête de l'ouvrage de Pierre d'Espagne, nous trouvons une définition de la dialectique: plus loin l'auteur annonce que ses discussions n'auront qu'un caractère de probabilité: „probabiliter". Les Analytica Posteriora qui forment la partie essentielle de tout l'Organon d'Aristote, ou sont exposés les fondements de la demonstration scientifique (ἀπόδειξις) n'ont pas été mis en oeuvre dans les Summulae. En revanche le livre VI de P. d'Espagne est tout entier consacré aux Topiques, remaniés par Boëce, et contient toutes les prescriptions de l'escrim dialectique. C'est vers ce sixième livre que converge, comme vers son but, tout le reste du manuel; le VII-e livre s'occupe, il est vrai, des propriétés des termes; cela tient uniquement à ce qu'il n'était pas, comme les autres, un extrait de l'un des traités de l'Organon, mais une oeuvre distincte rattachée

très étroitement au livre I qui, lui même, repose tout entier sur le De interpretatione. Il est vrai également que, dans sa réédition des Summulae de Pierre d'Espagne, Buridan a identifié la logique et la dialectique (Tr. I, c. I). Mais pour cela il a dû ajouter à l'original un VIII-e livre sur la connaisance exacte, livre basé en partie sur les Analyt. Posteriora des Stagyrite, en partie sur le De divisione de Boëce.

Au XIV-e siècle l'influence de la logique terministe de P. d'Espagne sur la philosophie apparaît sans doute et tout d'abord dans le nombre et la subtilité des distinctions nées du concept capital de „terminus". Elle s'accentue encore par le fait des disputes; mais elle se laisse percevoir plus nettement encore à la place toujours plus importante qu'au cours des disputes on accorde à la probabilité: de plus en plus, dans les discussions, la „probabilitas" passe au premier plan. Les objections nées dans les grandes discussions publiques réduisent au rang de pures probabilités des jugements universellement admis jusque là comme absolument certains; par contre des thèses qui jusqu' alors paraissaient à tous évidemment erronées et fausses sont désormais regardées comme „probabiles", puisqu'on peut les fonder sur une argumentation quelconque. Les exercices dialectiques affaiblirent dans beaucoup d'esprits la position de certaines thèses particulières mais en établirent d'autres. De plus en plus au XIV-e siècle les philosophes qui veulent exposer et défendre une idée hasardeuse recourent à l'échappatoire de la probabilité: ils ne s'approprient pas l'idée quils exposent, ils veulent seulement en montrer la „probabilitas" (Ockham, Buckingham, Holkoth, Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt). Pierre de Candie va plus loin encore: dans son Commentaire sur les Sentences il change d'opinion non par conviction, mais par pur esthétisme dialectique (Quam positionem sustinui in secundo meo principio contra magistrum G. Calcar, et nunc oppositum hic teneo, non quod magis unum putem verum quam aliud, sed ut coloretur multipliciter imaginandi via. Fonds latin, Nouv. acquis. 1467, fol. 195-ro, col. 1).

Les luttes entre les diverses écoles furent la cause prépondérante du puissant courant critique dont l'action dissolvante se fit sentir alors dans la synthèse scolastique. Mais des idées nouvelles commençaient également à se faire jour dès cette époque. Les mouvements intellectuels nouveaux, nés de tout ce ferment d'idées, se montrèrent tout d'abord à Paris: toutefois c'est à Oxford qu'ils se

développèrent dans toute leur plénitude, et ils ne reçurent toute leur signification caractéristique que dans la philosophie d'Ockham.

II. Toutefois, avant d'exposer la doctrine d'Ockham, et d'en montrer l'influence, quelques rectifications s'imposent sur les données bio-bibliographiques introduites dans l'histoire par Little et Prantl.

Un point qui semble hors de doute, malgré l'avis de Prantl suivi par Baumgartner, c'est que le texte même de l'Expositio aurea est vraiment authentique. De même, et ceci contre Little, la Summa totius logicae a été dédiée non à Adam Woodham, mais à Guillaume d'Ambersbergh, franciscain de la Province d'Angleterre (Ms. Erfurt. oct. 67).

Quant à la chronologie de la Somme logique, elle est postérieure à l'Expositio aurea, aux Summulae in Libros Physicorum, et au Commentaire sur les Sentences. Les quaestiones écrites sur tous les livres de Pierre Lombard datent de la période d'Oxford. L'identification établie par Ockham entre la quantité et l'essence même des substances physiques introduisait dans le IV-e livre des Sentences des changements doctrinaux touchant l'Eucharistie; de là les accusations d'hérésie soulevées contre lui à cette époque. Pour défendre son opinion et repousser l'accusation d'hérésie, Ockham écrivit son „De corpore Christi", où il s'efforçait d'établir le bien fondé et la modération des déductions exposées par lui dans le Commentaire des Sentences. (Quam innocenter et sobrie de hoc altissimo sacramento, quando Sententias legi, fuerim locutus, ostendam. De Corp. Christi, Prolog.). C'est par jalousie que ses adversaires, impuissants à le combattre par une argumentation raisonnable, l'accusent d'hérésie. (Unde est aliquorum modernorum detestanda praesumptio, qui... cupientes soli vocari rabbi, omnem opinionem a suis dogmatibus dissentientem agitati invidia damnantes, quia per rationem nesciunt improbare, tanquam periculosam et hereticam caninis latratibus lacerant incessanter. Ibid. c. 36). Il déclare du reste que si l'Église se prononçait contre sa doctrine, il se soumetrait de grand coeur à son jugement, sans d'ailleurs songer à diriger sa pensée d'après l'opinion d'un membre quelconque de la foule grise des penseurs. (Fateor, si posset ostendi, quod sit de mente cuiuscumque doctoris ab Apostolica Sede recepti, quod quantitas est alia res absoluta, distincta realiter a substantia et qualitate, paratus sum hoc defendere et tenere, quamvis nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid

asserere, nisi Romana Ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est Ecclesiae auctoritas, quam tota ingenii humani capacitas. Ibid.). Il est évident que Ockham était encore à Oxford, et qu' après ses leçons sur les Sentences, il défend son opinion sur l'essence de la substance physique. L'ardeur passionnée qu'il déploie contre ses adversaires et ses continuelles protestations de soumission aux indications de l'Église, prouvent que sa position à l'Université était déja fort menacée. Ockham prit la parole une fois encore sur cette même question: il le fit dans sa „Summa logica" mais sur un tout autre ton. Parlant de l'identité qui existe entre la quantité et l'essence de la substance physique, il donne cette identité comme une idée d'Aristote; quant à lui, il se contente, dit-il, de la mentionner sine assertione, faisant abstraction de son caractère hérétique ou non. Dans cet écrit, Ockham ne défend plus la thèse soutenue si bruyamment à Oxford: il ne la professe plus comme sa pensée propre, et ne combat plus l'inculpation d'héresie élevée contre elle. Ce changement d'attitude s'explique si l'on admet que la Somme a été écrite soit à Avignon soit en Allemagne.

Un dernier point de chronologie enfin, avant de passer à l'exposé doctrinal. Les Questions Physiques (Fonds latin 17841) ont eté rédigées après les Quodlibets.

Après ces quelques mises au point nous pouvons exposer les doctrines d'Ockham et montrer leur influence sur la pensée de son siècle. Ockham admet deux espèces de connaisance, la connaissance sensible et la connaisance intellectuelle: l'une comme l'autre peut être soit intuitive et empirique, experimentalis, soit abstractive. La connaissance intuitive sensible se produit dès et aussi longtemps que l'objet affecte les organes sensoriels, provoquant ainsi dans les sens l'acte de perception des propriétés sensibles de l'objet. De la connaissance intuitive dépend la seconde espèce de connaissance, la cognitio abstractiva: c'est à elle que se rattachent les actes de l'imagination par lesquels nous nous représentons un objet alors qu'il n'agit déja plus réellement sur nos sens. Parallèlement à la connaissance sensible se développe une forme supérieure de la connaissance la connaissance intellectuelle qui peut elle aussi être intuitive ou abstractive. C'est elle seule que nous envisagerons maintenant. Toute intuition intellectuelle s'appuie sur une intuition sensible: elle consiste en un acte supérieur, distinct du jugement, par lequel nous prenons conscience de l'objet comme existant au moment.

ou il agit sur nos sens. Par la suite et au cours du processus de connaissance, l'esprit se crée une représentation fidèle de la chose perçue antérieurement comme existante par l'intuition intelectuelle: il arrive ainsi à la connaisance abstractive, c. a. d. au concept reconstructeur de cette chose abstraction faite de l'existence même de cette chose. Cette distinction établie entre la connaissance intuitive et la connaissance abstractive n'appartient pas, comme on l'a cru jusqu' ici à Ockham: il l'a empruntée à Duns Scot et le reconnaît d'ailleurs ouvertement (Sent. l. II, q. XV, E).

Mais il est une chose qui appartient en propre au novateur d'Oxford c'est l'idée destructrice qui eut une grosse influence sur les esprits du XIV siècle et que nous retrouvons sans cesse chez Ockham: Dieu peut produire en notre esprit une connaissance intuitive sans que l'objet de cette connaissance soit réellement présent à nos sens: dans ce cas l'homme est le jouet d'une illusion, croyant que l'objet existe réellement et affecte vraiment ses organes sensoriels. Cette affirmation d'Ockham était basée sur ce principe que Dieu peut produire en nous par action immédiate tout ce qu'il produit habituellement par l'intermédiaire du crée. L'application constante et inconsidérée de ce principe dans le domaine de la connaissance devait inévitablement faire naître la méfiance et l'esprit sceptique aussi bien dans la philosophie de la nature qu'en métaphysique et en theodicée. Ce fut l'un des facteurs dissolvants introduit dans la synthèse scolastique de cette époque; mais ce ne fut pas le seul.

Le Venerabilis Inceptor se pose nettement en adversaire declaré du nominalisme radical. (Sent., lib. I. d. II, q. 8. E) et de toute théorie qui interpose un intermediaire entre l'acte de connaissance intuitive et l'objet connu: les sens saisissent immédiatement les accidents mêmes des choses et non pas seulement leurs phénomènes (ens apparens — contra Aureolum); ils perçoivent directement la blancheur dans l'objet, et non point seulement l'apparence de blancheur (Sent., lib. I, d. XXVII. q. 3. I). La connaissance abstractive peut être soit individuelle soit générale. Seulement pour cette connaissance générale, on pourrait selon Ockham, avec une égale probabilité admettre deux théories: l'une qui interpose un „fictum" comme intermédiaire entre l'objet de la connaisance et le sujet connaissant; l'autre qui exclut tout „medium" (Ibid.). D'après la première théorie, l'universel appartiendrait au domaine logique et non au domaine

de la réalité psychologique c. a. d. qu'il n'existerait que pour autant que la chose qui lui répond serait connue (eorum esse est cognosci. Sent., lib. I. d. II, q. 8. E. F.), Ockham en repoussant cette théorie admet une *interprétation psychologique* de l'universel et voit en lui un acte de l'intelligence, une qualité réelle du sujet connaisant. Étant donné cette interprétation et la négation absolue qu'elle entraîne des universaux extramentaux qui correspondraient aux concepts, on pourrait appeler le système d'Ockham un conceptualisme psychologique.

Ockham introduit son conceptualisme dans la logique terministe, qui a pour idée centrale le terme (symbole graphique verbal ou conceptuel) remplissant la fonction de substitut, suppositio. D'après Pierre d'Espagne et les réalistes du Moyen Age la suppositio est appelée personalis quand le terme, le mot, représente des êtres particuliers, tels que Jean ou cette pierre que voilà. A cette suppositio personalis s'oppose la suppositio simplex, ainsi appelée parce que le terme indique alors une réalité commune d'espèce ou de genre: ainsi, par exemple, le mot homme, animal ou être vivant. Ockham n'écarte pas la suppositio simplex, mais lui donne un sens autre que celui qu'elle avait jusque là. Pour lui ce ne sont pas les choses mais les concepts qui sont universels, et par suite dès que par la suppositio simplex le terme nous représente un universel, cela ne peut venir dans la suppositio simplex que du concept et non de la chose. Les scolastiques du Moyen Age ont appelé Ockham un terministe non parce que, en logique, avec Pierre d'Espagne, il est partisan de l'idée de terme et de sa fonction substitutive, car alors Pierre d'Espagne et ses commentateurs thomistes de Cologne seraient eux aussi terministes, mais surtout parce qu'il a compris d'une manière particulière la fonction de la suppositio simplex. Pour lui le terme dans la suppositio simplex représente le concept qui lui même est aussi un terme et non une realité extramentale. Cette interprétation de la suppositio simplex jointe au principe d'Aristote qu'il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité absolue, fut le second facteur dissolvant de la synthèse scolastique en général, de la métaphysique en particulier, et plus particulièrement encore de ce qu'on appelle les degrés métaphysiques.

On ne peut méconnaître non plus la portée historique de la distinction qu' Ockham établit entre les divers modes de substitution, suppositio propria et suppositio impropria. La suppositio

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES LIBRARY

propria se rapporte au sens strictement défini des termes: c'est à proprement parler la suppositio personalis; la suppositio impropria se rapporte à leur signification métaphorique, au sens communément admis dans la langue de tous les jours ou introduit par divers auteurs: à cette suppositio impropria appartient également la suppositio simplex. Se basant sur cette distinction, il peut arriver qu'un jugement faux de virtute sermonis, c. a. d. en prenant les mots dans leur sens strict et absolu, soit vrai cependant au sens metaphorique, c. a. d. dans la mesure ou les termes de ce jugement remplissent la fonction de suppositio simplex. (Terminus semper, in quacumque propositione ponatur, potest habere suppositionem personalem, nisi ex voluntate utentium accipiatur ad aliam. Summa log., Ms. Bibl. Jag. 719, fol. 26. Ita est frequenter, quod propositiones authenticae et magistrales de virtute sermonis sunt falsae, sed sunt verae in sensu, in quo fiunt et hoc est, quod illi intendebant per has propositiones veras. Ibid. fol. 26). Notons enfin que la principale „auctoritas" dont se réclame le Venerabilis Inceptor est la Logica de Jean Damascène, c. a. d. la première partie de la πηγή γνώσεως utilisée dans une traduction latine qu'on rencontre déja en manuscrit dès le XIII siècle.

Le troisième facteur dissolvant introduit par la philosophie d'Ockham fut le rejet du principe de causalité sous la forme que lui a donnée Aristote. Après avoir nié le caractère analytique de ce principe, Ockham conclut qu'il est impossible de prouver l'existence de Dieu, son unicité, sa perfection, et sa liberté dans la création du monde. Il élimine ainsi du domaine philosophique la théodicée, mais ceci présente une conception des rapports de la science et de la foi tout autre que celle qu'avait formulée le plus grand systématicien de la philosophie médiévale, saint Thomas d'Aquin. A la place d'une concordance harmonieuse existant entre ces deux domaines, apparaît leur séparation absolue; ces deux disciplines n'ont pas de commune mesure: on reconnaît la comme un écho de la voix d'Averroes.

En Éthique le volontarisme d'Ockham va plus loin que celui de Duns Scot; il embrasse l'éthique tout entière, de telle sorte que la volonté divine devient la raison unique de la bonté morale des actes humains. Toutefois, d'après Ockham, la moralité de l'acte n'est pas purement extérieure ainsi que l'ont cru certains auteurs: bien au contraire elle est intérieure, quand il s'agit d'un acte qui

se passe dans la volonté elle même, et non d'un acte impéré, commandé par la volonté. Toute la déformation morale du péché a sa source exclusivement dans la volonté qui doit se conformer en tout à la volonté divine et ne s'y conforme pas. (Est aliquis actus voluntatis, qui est intrinsece et necessario virtuosus. Sent., l. III, q. 12, c. c. Difformitas in actu vel peccatum in actu non est carentia rectitudinis debitae inesse actui, qui dicitur peccatum, propter rationem prius dictam, sed est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati, quod nihil aliud est dicere, nisi quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit. Ibid., E. E.). Puis partant encore du principe que Dieu peut produire directement ce qu'il produit habituellement par les créatures, et acceptant les conséquences de son positivisme moral, le bachelier d'Oxford exprime la pensée que Dieu pourrait provoquer chez l'homme des actes de haine aussi bien que des actes d'amour de Dieu (Sent... l. II, q. 19, M q.). Cette idée commencera à se développer à Oxford et à Paris et occasionnera sur les bords de la Seine l'intervention de l'autorité.

III. A Oxford le problème du libre arbitre occupa plus particulièrement deux penseurs, Thomas Buckhingham que l'on confond souvent à tort avec Jean Buckhingham; et Thomas Bradwardine.

Les manuscrits de Paris, Fonds latin 16400 et 15888 contiennent 5 quaestiones de Buckhingham: ces quaestiones traitent certains problèmes touchés par Pierre Lombard dans ses Sentences. C'est surtout la troisième question qui intéresse le philosophe, car l'article 2 de cette question expose l'opinion de Buckhingham touchant le libre arbitre. Buckhingham s'oppose au déterminisme théologique et s'efforce en même temps de fermer la voie au déterminisme psychologique en affirmant qu'on peut contraindre la volonté à suspendre ses actes et ses fonctions mais qu'on ne peut la forcer à y consentir. Bien que les actes humains ne soient pas déterminés par Dieu, il n'en est pas moins vrai qu'on ne peut les accomplir sans son concours. Buckhingham n'élude pas la question brulante du concours divin au péché. Il procède avec une extrême prudence et déclare que son intention n'est pas de donner à cette question une réponse décisive: ce n'est qu'à titre d'exercice dialectique qu'il se propose de défendre une certaine thèse; cette thèse va beaucoup plus loin que la thèse analogique d'Ockham et de Holkoth. D'après Buckhingham c'est en vertu d'un acte de la vo-

lonté divine qu'un homme commet ses fautes mortelles aussi bien que vénielles. „Ad articulum principalem nihil assentiendo sed tamen gratia exercitii disputando dico, quod Deus vult peccatum fieri et esse, et hominem peccare mortaliter et venialiter". (Fonds latin 16400, fol. 96-ro, col. 2). Et pourtant Buckhingham fut connu à Paris par son opposition au déterminisme théologique, ainsi qu'en témoigne une „disputatio in aula" ténue à Paris dont il est fait mention dans le manuscrit de Thomas de Pologne (Fonds latin 16409) et où les opinions de Buckhingham sont opposés aux idées de Bradwardine.

Du principe que Dieu est cause de tout être et de tout devenir Bradwardine conclut que chaque acte de la volonté humaine est déterminé de toute éternité, aussi bien les actes présents que les futurs: (necessitas natualiter amtecedens). Néanmoins pour ne pas tomber dans cette conclusion, fatale pour l'éthique, que Dieu est auteur du mal moral, Bradwardine établit une distinction entre la substance même de l'acte et sa déformation: il attribue la substance de l'acte à Dieu et sa déformation à la volonté humaine. Nulle part Bradwardine ne donne d'éclaircissements plus nets sur cette distinction; aussi, malgrè toutes ses réserves, l'idée dominante qui reste dans son système c'est l'idée directrice de la necessitas naturaliter antecedens imposée par Dieu. Les idées de ces trois penseurs, surtout celles d'Ockham et de Bradwardine excitèrent à Oxford de vives protestations, mais trouvèrent aussi de chaudes sympathies.

Après Ockham, Holkoth donne à la suppositio simplex une interprétation conceptualiste et dit que lorsqu'un philosophe comme s. Anselme parle de substances universelles, il est possible qu'il n'ait en vue que les astres dont l'influence se fait sentir à tous les êtres terrestres. L'objet de la science ne peut être que la vérité; la vérité n'est contenue que dans des jugements: ce ne sont donc pas les choses, mais les jugements que nous portons sur les choses, qui sont objet de science, et celle-ci est essentiellement un acte d'assentiment au contenu du jugement. Il faut regarder tout acte de volonté comme une sorte de connaissance. (Videtur mihi esse dicendum, quod omnis volitio est cognitio complexa, et non e converso. Sent., lib. I, q. III, art. 5, G).

Mais plus encore que la théorie de la connaissance, c'est le problème du libre arbitre qui occupe Holkoth. Il partage l'idée de

Bradwardine touchant l'omnicausalité de la volonté divine, et exprime l'opinion que Dieu, tout en désapprouvant les péchés des hommes, ne laisse pas que d'en être la cause. (Sequitur necessario, quod Deus sit immediata causa peccati. Sent., lib. I. q. I. E E. Ex eodem sequitur, quod Deus voluntate beneplaciti vult peccatum esse et fieri. Ibid. F. F: Patent tria... secundum est, quod Deus est causa peccati, i. e. volitionis, quae est peccatum, et tertium est, quod non debet dici auctor peccati, quasi auctentitans leges peccati). Malgré le concours divin qui coopère à chacun des actes humains la volonté de l'homme conserve sa liberte interne, excepté en trois cas où elle agit sous l'influence du déterminisme psychologique: la force prépondérante de l'affliction, de la joie ou de l'habitude peut l'emporter sur les forces bornées de la volonté et surpasser soit le maximum, quod potest soit le minimum, quod non potest. A vrai dire, Holkoth n'a pas l'intention de défendre la thèse déterministe, il ne veut que l'exposer, mais il est manifeste qu'il y incline et l'exprime dans toute une série de conclusions personelles (Fuerunt enim dictae septem conclusiones in septem articulis. Tertia fuit, quod voluntas potest necessitari ad eliciendum actum suum modo naturae et non libere. Sent. I. q. 3. K). Deux autres thèses d'Holkoth déchaînèrent à Paris une véritable tempête: l'une admettant que Dieu peut commander à l'homme des actes de haine („De potentia Dei absoluta potest Deus praecipere alicui, quod odiat Deum". Determ. q. 2. Z. Z); l'autre que le Christ, en tant qu'homme, a pu induire en erreur ses auditeurs en leur prédisant des évenements qui ne devaient pas s'accomplir. („Potest dici: quod haec fuit possibilis post assertionem Christi": „Christum voluit fallere Petrum", „Christus dixit falsum scitum esse falsum". Sent. II. q. 22, E. E). Toutes ces ideés d'Holkoth ébranlèrent les esprits parisiens: elles eurent une tout autre importance que l'opposition mise en lumière par Prantl — entre la logique philosophique d'Aristote et la logique de la foi, qui fut combattue aussitôt par le terministe d'Oxford, Adam Woodham.

Deux rédactions du Commentaire sur les Sentences nous ont été conservées sous le nom d'Adam Woodham. L'une d'elles a été imprimée à Paris 1512 et nous la retrouvons dans beaucoup de manuscrits (Cod. Crac. 1176, 1195; Paris. Fonds lat. 15893, 15894; Mazar. 916, 918); c'est un résumé arrangé par Henri Ojta. La preuve de cette assertion nous est fournie par les colophones des

manuscrits parisiens (Fonds latin 15893, table initiale de la question, fol. 9-ro: Explicit tabula de Adam abbreviato; Fonds lat. 15894, à la fin du Commentaire, fol. 151-vo. Explicit lectura Sententiarum magistri Adae de Wodrono abbreviata per magistrum Henricum de Hojta): la preuve du même fait nous est fourni en outre, et de façon péremptoire, par les citations d'Adam intercalées dans le texte lui même (subdit Adam — fol. 7-ro; sed Adam dicit — fol. 30-ro; Infert Adam — ibid. Ms. de Cracovie 1195). Enfin le dernier argument est fourni par la discussion même de l'opinion d'Adam (Licet conclusio... Adam communiter teneatur, tamen etc... ibid. fol. 21-vo). Une autre rédaction, qui n'est plus l'oeuvre d'Henri de Hojta, est contenue dans le Ms. de Paris, Fonds latin 15892: dans cette rédaction le nom A'dam n'est pas cité. (Cfr. également Ms. Bibl. Mazar. 915).

De la préface de l'édition parisienne il ressort qu'Adam suivit en même temps les leçons d'Ockham et de Catho. Par l'étude du Commentaire des Sentences écrit par Catho, franciscain anglais, et contenu dans le Ms. de Paris, Fonds latin 15886, l'auteur acquit la certitude que Catho fut le premier adversaire d'Ockham, dont systématiquement il réfute presque toutes le assertions, sans toutefois jamais prononcer son nom.

Sans avoir jamais complétement renié le conservatisme, Adam se montra disciple plus fidèle du novateur Guillaume que du conservateur Catho. Adam Woodham pensait vraisemblablement à Holkoth, quand il méttait en garde contre l'abandon de la logique naturelle, démontrant que cette méthode exposerait l'essence même de la foi au persiflage des incrédules. C'est là le seul point important sur lequel Adam se sépare des idées du novateur d'Oxford et sa seule démarche réele dans la voie du conservatisme. En théodicée son criticisme, teinté ça et là de scepticisme, ne se distingue pas du criticisme d'Ockham. D'après lui l'existence de Dieu et la thèse monothéiste ont vraiment en leur faveur des arguments beaucoup plus convaincants que les thèses opposés: néanmoins elles ne s'affinent pas sur une argumentation assez évidente pour écarter tous les doutes et réduire au silence des objections d'adversaires obstinés. Il est connu qu'Adam n'admet aucune destinction réelle ni entre l'essence divine et ses attributs, ni entre l'âme et ses puissances; mais ce qui est moins connu et ce qui est vraiment intéressant, c'est que d'après lui tout acte de volonté est en même temps

un acte de connaissance (Cfr. Holkoth), et qu'enfin le problème du libre arbitre se pose chez lui sous une forme semblable à celle qu'il revêt dans la philosophie de Buridan.

La pensée de Robert de Halifax (Eliphas) se rapproche encore davantage de la position que prendra plus tard Buridan: d'après Halifax la thèse du libre arbitre est seulement plus probable que la thèse contraire (Istis non obstantibus... rationabilius potest teneri, ex quo voluntas est potentia activa respectu sui actus..., quod omnibus aliis uniformiter concurrentibus in voluntate uniformiter et eodem modo disposita possunt actus contrarii et affectus contrarii causari. »Fonds latin 15880, fol. 84-ro, col. 2). Dans l'analyse psychologique des facteurs qui influent sur l'acte de volonté, nous retrouvons chez Halifax des passages qui ont été reproduits plus tard presque textuellement par Jean de Mirecourt dans son Commentaire sur les Sentences. Ce qu'il faut remarquer c'est qu'il fait ressortir l'importance des faits de conscience pour la certitude de connaissance, en se réclamant expréssement de St. Augustin, ce que fera aussi plus tard le bachelier cistercien. Dans la deuxième moitié du XIV siècle commence à Oxford la période de la dialectique exagérée, qui se prolonge jusqu'a l'apparition de l'ultraréalisme de Wiclif.

IV. Dans l'histoire du nominalisme parisien il faut distinguer la période antérieure à l'influence d'Ockham et la période ou cette influence se fait très fortement sentir.

Avant d'étudier le nominalisme français l'auteur démontre l'importance des quodlibets de Jean de Polliaco, contenus dans le Ms. de la Bibl. Nat. Fonds latin 15372. Le plus d'intérêt présente la 15 question du II quodlibet, puisqu'elle répète la thèse défendue autrefois par Jean de Polliaco devant l'assemblée des prélats dans la chapelle de l'évêché de Paris, thèse soutenant que les Templiers révoquant les aveux qui leur avaient été arrachés par force deviennent „relapsi". Parmi les docteurs parisiens convoqués à cette assemblée seuls Jean de Polliaco avec deux autres ont voté pour la thèse, tandis que 19 se sont prononcés contre. Ce qui frappe le plus c'est que Jean de Polliaco regarde les Templiers plutôt comme apostats que comme héretiques, étant ainsi d'accord avec les déductions du fameux legiste français Dubois, qui visait à justifier les actes de violence et surtout de confiscation des biens des Templiers par Philippe le Bel. Il est étrange que le maître parisien ac-

cuse les Templiers d'apostasie, et non d'hérésie, se mettant ainsi du coté du roi. (Illi Templarii non poterant proprie dici haeretici, quia haereticus non intendit omnino a Christo recedere... Quodlib. V, qu. 15. Ms. B. N. F. l. 15372, fol. 181-vo, col. 2. Cum igitur Templarii Christum negaverunt et detestati fuerint et omnino a lege et eius fide recesserunt..., proprie non poterant dici haeretici, sed debent dici apostatae ab apostasia... Ibid... Quae papa cum omni diligentia debet inquirere et corrigere sicut rex dilligener inquisivit facta istorum pessimorum et apostatarum et sodomitarum et reduxit ad lucem. Quodlib. II, qu. 19. Ms. B. N. 15372, fol. 68-vo, col. 1).

Cet acte hostile à l'égard des Templiers s'explique psychologiquement par le fait, que Jean de Polliaco continuait, aux assemblées du clergé séculier, ainsi qu'aux disputes universitaires, la lutte acharnée contre les Ordres mendiants, lutte commencée naguère par Guillaume de Saint Amour. Il n'existe peut-être pas de quodlibets philosophiques qui reflètent si bien l'état d'esprit de la première moitié du XIV siècle, que ceux de Jean de Polliaco.

Se qui est le plus intéressant pour un philosophe, c'est d'y trouver le fidéisme sceptique si caractéristique pour le XIV siècle. L'omnipotence de Dieu et la création du monde entrent, selon notre maître, dans le domaine de la foi et non dans celui de la science, puisque ces deux idées ne sont pas fondées sur une argumentation stricte. (Concludi potest, quod non potest demonstrari Deum esse infinitae virtutis in vigore seu intensive, quia, si posset demonstrari, non posset, nisi per productionem alicuius de nihilo scil. per creationem... sed per creationem demonstrari non potest, quia nec ipsa demonstrari potest. Quodlib. II, qu. 4. Ms. 15372, fol. 42-ro. Et dicendum, quod... omnia facta esse a Deo, non potest demonstrari. Quodlib. II, q. 3. Ms. F. l. 15372, fol. 35-ro, col. 1 a). Pour ne pas multiplier sans nécessité des réalités ontologiques, il rejette la „species" distincte de l'acte „d'intelligere" devançant ainsi l'école des terministes (Quodlib. III, qu. 2).

Déja chez le dominicain Herveus Natalis il faut noter, dans la théorie de la vérité, le concept d'esse objectivum (v. plus haut Richard de Middletown), la théorie des conformitates dans la question des universaux et enfin l'emprunt qu'il fait à Duns Scot de la distinction entre la connaissance intuitive et abstractive.

Un autre dominicain, Durand de St. Pourçain, entre en lutte contre St. Thomas, D. Scot et même Hervé de Nedellec, bien

qu'il emprunte à D. Scot la division de la connaissance, en connaissance abstractive et conaissance intuitive, et à Natalis l'idée d'esse objectivum.

Pour bien comprendre la doctrine de Durand, il faut distinguer entre la première et la deuxième édition de son Commentaire sur les Sentences. La première édition est très rare (Fonds latin 14454), la deuxième très répandue même en manuscits (Fonds latin, 15878, 15365, 14564, 15874, 15875 (lib II). Selon Quétif (t. I, p. 586 -87) les 2 rédactions ne diffèrent que par l'étendue et la précisision: en réalite il en est un peu autrement. Lors de la rédaction du premier Commentaire il est évident que les opinions de Durand n'étaient pas encore bien arretées: nous y trouvons en effet, et assez souvent, des expressions telles que „ad praesens teneo... haec opinio tanquam magis famosior teneatur ad praesens.. etc. Dans la deuxième rédaction les opinions se sont non seulement arrêtées mais transformées. Dans la première édition Durand se prononçait encore pour la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, entre l'intellect et la volonté (Fonds latin, 14454, fol. 41-vo; 42-ro), tandisque dans la deuxième édition cette distinction est rejetée (Lib. I, dist. III, q. 4). Néanmoins dans la première édition on trouve chez lui, de manière très évidente, un conceptualisme logique dans l'esprit du conceptualisme de Richard de Middletown. L'universel, l'espèce et le genre ne représentent rien de réel, ni dans les choses extramentales ni dans l'âme elle-même: ils sont un être à part, intentionel, dans l'intellect, en tant qu'ils sont donnés à l'intellect comme objet de connaissance. (Quod si illa, quae sunt subjective in re corporea, sunt verae res, fortiori ratione illa, quae sunt in anima subjective, sunt verae res. Quod autem est ratio tantum, sicut universale, genus, species, nusquam est subjective: non in re extra, ut de se patet, nec in anima; esset enim aliqua una forma, a rebus intellectis distincta, quod esse non potest... Istae autem intentiones... solum sunt in ea objective". Fonds latin 14454, fol. 64-ro, col. 2, fol. 64-vo, col. 1). Ce détail a une grande importance pour la connaissance de la philosophie de Durand, puisqu'il démontre que le conceptualisme logique est nettement formulé chez le penseur dominicain dès le début de son enseignement à Paris, et que par conséquent dans cette direction il n'y a pas eu chez lui de revirement. Durand déclare ensuite que la nature universelle et la nature sin-

gulière (individuelle) ne se distinguent point dans la chose elle-même: toute leur distinction a sa source dans notre intellect.

Pierre d'Auriol partage pleinement l'opinion de Durand, puisque chez lui il n'y a non plus place pour l'universel, ni dans le monde réel extramental, ni dans le monde réel psychique. La place de l'universel se trouvant dans le monde logique: l'espèce (species) s'identifie avec l'acte lui-même de connaissance; elle est par consequent „id quo" et appartient au domaine des réalités psychiques; l'universel diffère totalement de l'espèce; il appartient, avec tous les „id quod", à la sphère des êtres intentionels.

A l'encontre de Durand nous trouvons chez Pierre Auriol une trace de scepticisme, quand il affirme que nous n'avons aucune preuve démonstrative en faveur de la thèse qui représente l'âme comme forme du corps. (Quia melius est tenere cum eo, ad quod vadit intentio ecclesiae..., pono propositionem.... quod licet demonstrari non possit animam esse formam corporis..., tamen tenendum est, secundum quod mihi videtur, quod anima est pura actuatio et formatio corporis, lib. II. Fonds latin 15867, fol. 96-vo, col. 2).

En comparant cette première phase du nominalisme parisien avec la philosophie d'Ockham, nous sommes amenés à conclure que le conceptualisme français diffère entièrement du conceptualisme anglais d'Ockham: le conceptualisme français est un conceptualisme logique, le conceptualisme anglais est psychologique: tous deux se développèrent parallèlement et d'une manière indépendante l'un de l'autre. Leur source première, celle surtout du conceptualisme français, est probablement Richard de Middleton. Ockham introduisit dans la logique terministe une interprétation conceptualiste et psychologique de la suppositio simplex. En outre, à l'idée scotiste de connaissance intuitive il ajoute cette autre idée que Dieu pourrait produire immédiatement, en notre esprit, un acte d'intuition d'une chose quelconque, bien que cette chose n'existe pas en réalité. Dans la première période du nominalisme parisien nous ne trouvons aucun acte de condamnation de cette doctrine, ni du côté de l'Université, ni du côté du pouvoir ecclésiastique; les actes de condamnation n'apparaissent qu'au moment où les théologiens parisiens, à l'exemple d'Ockham, introduisent dans leurs leçons les distinctions subtiles entre la suppositio simplex et la suppositio personalis, propria et impropria, que nous avons rencontrées chez le Venerabilis Inceptor d'Oxford.

V. En examinant du point de vue critique les documents du „Chartularium“ qui ont trait à l'influence d'Ockham à Paris, et en se basant sur les textes tirés de la „Logica“ de Buridan, on résout aisément la contradiction qui, d'après De Wulf, existe entre la condamnation officielle de la philosophie d'Ockham, et le fait que Buridan, quoique terministe déclaré, parvient dans l'Université aux plus grands honneurs. Dans toute cette affaire on n'a pas jusqu' ici prêté attention à deux circonstances. 1) Tout d'abord, sous le décret de la faculté des arts de Paris, publié en 1340 contre les disciples du nouveau courant, Jean Buridan apposa le sceau officiel de l'Université en qualité de recteur. 2) Mais cette approbation officielle du décret fut-elle bien sincère chez Buridan, voilà toute la question! Et il semble bien que oui, car dans la „Logica“ de Buridan se trouvent des passages qui concordent presque exactement avec le texte du décret.

1) Décret: Quod nulli magistri, baccalarii vel scolares in artium facultate legentes Parisiis audeant aliquam propositionem famosam illius auctoris, cujus librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis... Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi auctorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo auctores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam. Chart. II, p. 506. Disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens nullam recipiens propositionem praeterquam, in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio. Chart. II, p. 506.

2) Buridan: Quidam... dicunt..., quod de virtute sermonis veritas vel falsitas debet attendi... secundum suppositionem personalem. Sum. log. l. III, c. 3. Ms. Stradomiensis à Cracovie, fol. 58-ro, col. 1... Tertia opinio, cui ego assentio, est ista, quod vox in significando vel in supponendo non habet virtutem propriam nisi ex nobis. Et absurdum est dicere simpliciter, quod propositio auctoris sit falsa secundum locutionem impropriam, secundum quam est vera, sed debemus dicere, quod vera est secundum sensum verum imposita, juxta dictum Aristotelis primo ethicorum, quod sermones sunt recipiendi et intelligendi secundum materiam subjectam. Ibid. 58-vo, col. 2. Et quia sophiste non volunt recipere propositiones nisi secundum sensus proprios, ideo non solent uti hac suppositione (na-

turali). Ibid., fol. 60, col. 2. V. aussi quaest. in Vet artem. Ms. Bibl. Jag. 753, fol. 870.

Buridan était entièrement d'accord avec les théologiens de Paris, quand il rejetait la manière d'interpréter les Saintes Écritures et le dogme, établie, depuis Ockham (Cfr. p. 11) sur la distinction entre la suppositio propria et impropria, personalis et materialis. La doctrine du philosophe de Béthune ne pouvait donc l'empêcher d'occuper sa haute situation a l'université de Paris.

Pour arriver à bien saisir malgré ses complications l'histoire de la Schola modernorum de Paris, il faut ajouter au conceptualisme indépendant de l'école parisienne l'influence des penseurs d'Oxford et le retou à St. Augustin, mouvement très prononcé alors, mais jusqu'ici non étudié. Envisagée de ce point de vue la physionomie intellectuelle de Nicolas d'Autrecourt et de Jean de Mirecourt nous apparaît sous un tout autre aspect que celui où on se la représentait jusqu'à ce jour.

Partant du principe capital que seul est certain ce qui peut être ramené au principe de contradiction, Nicolas d'Autrecourt conclut qu'il faut remettre à un examen critique le principe de causalité, l'existence de la substance, la causalité et même mettre en doute l'existence du monde extérieur. La seule science certaine est, d'après Nicolas d'Autrecourt, celle qui a son fondement dernier dans le principe de contradiction: cette science embrasse les sensations, les conclusions entièrement ou partiellement identiques à leurs prémisses, et la conscience qu'a chaque homme de l'existence de son âme. Cette dernière idée de Nicolas d'Autrecourt ressort nettement de deux textes empruntés à la deuxième lettre à Maître Bernard. Dans le premier Nicolas d'Autrecourt soutient qu'Aristote ne connaissait d'autre substance que sa propre âme. „Nunquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quamdam rem etc... Lappe 12, 20—22). Dans le deuxième texte la même pensée est exprimée sous une forme générale et appliquée à tous les hommes. „Et quia de substantia conjuncta materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem, apparet etc... Lappe 13, 19—20").

Dans la seconde période du nominalisme parisien, la personnalité la plus intéressant est sans conteste Jean de Mirecourt. C'est la première fois que l'on expose ses idées philosophiques: pour le faire, on prend pour base son Commentaire des Sentences

conservé en double rédaction: la première, plus ancienne, se trouve dans les Mss. suivants: Bibl. Jag. 1184, liv. I, Bibl. Nat., Fonds latin 15882, l. I—15883, l. II, III, IV, et, d'après A. Birkenmajer, Bibl. Univ. Prag. 419, l. II, III): l'autre plus récente est contenue dans Bibl. Jag. 1182, liv. I, IV.

Dans la théorie de la connaissance de Jean de Mirecourt, son opinion sur la genèse et le processus de la pensée joue le rôle le plus important. Il s'oppose aussi bien à la théorie de la „species", formulée par Aristote et développée par les thomistes, qu'à la conception ockhamiste où la species devenait uniquement l'acte même de la connaissance tout en admettant cependant une distinction entre l'âme et ses actes. A ces deux théories le „Monachus" oppose son opinion personnelle: d'après lui les idées, qui sont les actes les plus élevés de la pensée, ne sont pas des accidents distincts de la substance de l'âme, mais bien plutôt des modes de réaction et d'être de l'âme elle-même, ses modi se habendi. Cette vue, quoique énoncée timidement, avec toute sorte de restriction mais qui néanmoins réapparaît sans cesse chez Jean de Mirecourt, devient l'une des idées directrices de sa théorie de la connaissance: elle se termine par cette conclusion générale, très importante pour la métaphysique, que philosophiquement parlant, on ne devrait admettre comme existant que les seules substances, à l'exclussion de toute espèce d'accident. Jean de Mirecourt établit cette théorie pour neutraliser la conclusion d'Ockham que Dieu pourrait produire immédiatement en nous des représentations intuitives en l'absence d'objets réellement existants; il n'ose pourtant pas pousser sa théorie jusqu'à ses dernières conséquences et c'est pourquoi à la fin il s'efforce de démontrer que même la théorie de la distinction réelle entre l'âme et ses actes pourrait garantir la certitude de la connaissance. Il distingue deux espèces de connaissance: la connaissance du premier dégré et celle du second dégré.

La connaissance du premièr dégré est identique à celle que Nicolas d'Autrecourt ramène au principe de contradiction. Dans la composition de cette connaisance entrent en premier lieu les jugements analytiques et toutes les conclusions qu'on en tire comme conséquences; puis vient la connaissance de sa propre existence dans chaque individu pensant, et par suite le jugement général que quelque chose existe, que quelque chose appartient au monde de la réalité. Si quelqu'un doutait de sa propre existence, il serait forcé

par cet acte même de doute, de reconnaitre de façon certaine qu'il existe, car seul peut douter ce qu'existe. Cette perception immédiate de sa propre existence se rattache étroitement au principe de contradiction, car qui affirme qu'il doute, affirme par là-même qu'il existe, en niant le fait de sa propre existence on supprimerait par là le fait de son propre doute. C'est avec la même évidence immédiate que tout individu connaissant, affirme que quelque chose connaît, aime, désire, s'afflige, se réjouit et accomplit les actes vitaux de même genre. Et ce n'est sous l'influence ni de la volonté ni d'une raison étrangère que l'esprit pourrait nier le contenu de ce jugement, car il est en lui même clair et évident.

La connaissance du premier dégré est donc basée chez Jean de Mirecourt sur le principe de contradiction et la théorie augustinienne. La connaissance du second dégré se rattache chez lui étroitement à la cognitio intuitiva d'Ockham. D'après lui notre esprit atteint le monde de la réalité par une double voie: l'une, la plus certaine, conduit par le fait de la connaissance, jusqu'à l'affirmation infaillible de notre moi pensant, de notre âme: l'autre nous conduit aux richesses du monde des substances qui existe hors de nous: mais la connaissance intuitive qui nous ouvre cette voie n'est pas infaillible, encore qu'elle soit certaine et évidente. N'ayant pas osé tirer toutes les conséquences logiques de son idée de l'identité de la substance et des accidents, l'Albus Monachus mentionne à part, dans le monde de la réalité existant hors de notre moi, la substance et les accidents. Par suite il ne faut pas interpréter dans un sens phénomeniste ses jugements existenciels (albedo est, nigredo est), mais il faut leur donner un sens réaliste et ontologique. A la connaissance du second dégré ou connaissance expérimentale, experientia, Jean de Mirecourt rattache en outre et les jugements par les quels nous décrivons les propriétés des substances existant hors de nous, et ceux par les quels nous affirmons les relations de causalité qui nous apparaissent entre les divers êtres. En ce qui concerne les jugements de la première catégorie, leur certitude ne peut pas être absolue, parce que Dieu aussi bien que les agents naturels créés peuvent introduire l'illusion et l'erreur dans la voie de notre fonction cognitive, en causant des changements physiologiques dans nos organes sensoriels, et en déformant ainsi l'image de la chose perçue par nous. Par suite, bien que dans les circonstances normales, les jugements sur l'essence des choses, leurs ressemblances et

leurs différences soient certains, toute possibilité d'illusion n'est cependant pas exclue, à cause même de l'action des agents naturels. De même les jugements qui affirment l'existence des relations de causalité entre les substances sont évidents d'un côté, bien que d'un autre côté ils ne soient pas exempts de tout doute, car le changement que nous regardons comme l'effet de l'action d'un objet sur un autre peut être un changement immanent, se produisant dans l'objet sans aucune influence extérieure. Par suite, quoique évident, le principe du premier moteur exprimé par Aristote sous sa forme „quidquid movetur ab alio movetur" n'est pas une vérité analytique dont la certitude excluerait toute possibilité de doute. De cette critique du principe de causalité est sortie une série de conséquences funestes pour la théodicée: comme l'évidence de ce principe n'est qu'une évidence du second dégré, les preuves de l'existence de Dieu n'ont pas de valeur absolue: Jean de Mirecourt va même plus loin en affirmant que dans ces preuves il n'y a aucune évidence, bien qu'elles soient probables, car les arguments contraires n'ont pas la même valeur; pas plus que le théisme le monothéisme n'est évident en soi, mais il est plus probable que la théorie opposé.

L'examen des thèses de Jean de Mirecourt condamnées a Paris a conduit les historiens de la philosophie à conclure qu'elles avaient leur origine en partie dans la doctrine d'Ockham, en partie dans les idées de Bradwardine. En comparant ces thèses aux écrits d'Holkoth et de Buckingham on s'aperçoit qu'une bonne partie de ces thèses est née dans l'esprit de ces deux derniers Oxfordiens: d'ailleurs le Monachus Albus les cite expressément dans son Commentaire des Sentences. Outre les deux penseurs, St. Augustin et Ockham ont eu eux aussi une très grande influence sur Jean de Mirecourt, bien qu'Ockham ne soit pas cité une seule fois; mais il n'y a là rien d'étonnant, car le statut de Paris de 1339 interdisait d'alléguer les opinions du novateur d'Oxford, tant au cours des leçons que dans les disputes.

En comparant le texte du Commentaire des Sentences de Jean de Mirecourt avec le Commentaire de Pierre d'Ailly on acquiert la preuve que ces pensées fraîches, presque modernes, que jusqu'alors les historiens de la philosophie médiévale soulignaient chez le célèbre cardinal Pierre, sont parfois tirées telles quelles et sans scrupule du manuscrit de Jean de Mirecourt.

L'étude détaillée du système de Jean de Mirecourt et des rap-

ports doctrinaux qui le rattachent à Nicolas d'Autrecourt, Pierre d'Ailly et Grégoire de Rimini, montre que le trait caractéristique de tous les théologiens conceptualistes pendant la deuxième période du nominalisme parisien est l'influence d'Ockham et de St. Augustin dans leurs théorie de la connaissance.

On ne voit plus l'influence augustinienne chez le maître Pierre de Candie. En physique il accepte la théorie de l'impetus (Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1467, fol. 179-ro) et les symboles géométriques dont se servait Nicolas d'Oresme pour représenter les faits physiques. Nous trouvons aussi chez lui le même scepticisme que chez Jean de Mirecourt au sujet de la valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu. (Istae tamen rationes, licet sint probabiles, tamen in rei veritate leviter possunt solvi, et sic apparet, quid sentio de articulo praelibato. Ibid. fol. 47-ro., col. 1) et de son unicité: („quinta quaestio, quam pono contra imaginationem doctoris subtilis et magistri Johannis de Ripa, est haec: non est nobis convincienti ratione demonstrabile, plures deos non existere numeraliter ab invicem condiversos. Ibid. fol. 50-vo.). Par contre il introduit en théodicée des symboles géometriques qui tiendront tant de place plus tard chez Nicolas de Cuse.

VI. La philosophie sans aucune attache avec la théologie fut traitée à Paris par les „nominalistes": Buridan, Timon Fils de Juif, Albert de Saxe et Nicolas d'Oresme. L'hypothèse de Duhem sur l'existence de deux Buridan et de deux Albert de Saxe doit être définitivement abandonnée. D'après Duhem il-y-avait deux philosophes Buridan: un, de la première moitié du XIV siècle, était l'auteur d'ouvrages logiques et d'excellentes „quaestiones" sur la Physique, l'autre, du commencement du XV siècle, aurait dû éditer des „quaestiones" sur le De anima, l'Éthique et les Parva Naturalia (Études sur L. de Vinci, II, p. 438, III, p. 9, 19, 22). Cependant nous avons des „quaestiones" sur les Parva Naturalia du 1352 (Ms. Erfurt. Fol. 298), sur le De anima du 1387 (Clm. 742), sur l'Éthique du 1372 (Ms. Bibl. Jag. 658), ce qui prouve que le deuxième Buridan aurait dû vivre aussi en plein XIV siècle. Mais qu'il n'a existé qu'un seul Buridan-philosophe, il ressort de ce que Buridan, l'auteur du Commentaire sur le De anima, cite ses „quaestiones" sur la Physique (Restat dicere de ultima dubitatione videl., utrum intellectus intelligit prius magis universalia vel econtra et de hoc ego dixi magis complete in prohemio Physicorum. Quaest.

in De anima. l. III, qu. 8. Ms. Bibl. Palat. Vindob. 5454, fol. 47-ro. (Cfr. quaest. in Physic. l. I, qu. 5) et Buridan, l'auteur du Commentaire sur l'Ethique, se réclame de ses Summulae logicales (Haec autem omnia, quae, quia non sunt moralia, dicta nunc sunt truncate, poteris invenire explicius perscrutata in scripto meo super Summulas, ubi tractatum est de suppositionibus. (Quaest. in libr. Ethic. l. VI, qu. 6. Ms. Bibl. Jag. 658, fol. 194-vo, col. 2), enfin l'auteur de l'Éthique cite ses „quaestiones" sur le De anima. (Quantum autem ad actum intelligendi dixi hoc super librum De anima in 10 quaestione libri II. (Quaest. in libr. Ethic., l. X, qu. 2, Ms. Bibl. Jag. 658, fol. 320-vo, col. 1).

On a déja fait remarquer plus haut que Buridan se distingue d'Ockham dans sa façon de concevoir la „suppositio", et que par là disparaît la contradiction apparente entre la place occupée par Buridan a l'université de Paris et la condamnation de la doctrine d'Ockham. Ce qui éclaircit encore mieux toute cette affaire, c'est toute une série d'autres différences doctrinales. Ockham soutint trois siècles avant Descartes que l'idée d'étendue indique la même réalité que celle de substance physique, avec cette seule différence que l'idée d'étendue désigne en outre toute une série d'autres corps en face desquels la substance donnée peut, par le mouvement local, changer sa position: c'est de là que naquirent les accusations d'hérésie portées contre l'interprétation oxfordienne du sacrament de l'eucharistie. Buridan défendit une thèse tout opposée: il démontra que l'essence d'une chose reste inchangée malgré son changement en étendue: par exemple, l'essence de l'air reste identique, bien que son volume augmente ou diminue: et cependant une même chose ne peut pas en même temps changer et rester inchangée. Aussi bien en logique qu'en métaphysique Buridan combat la théorie, qui au nom de l'identité et de la noncontradiction sape le principe de causalité, et il combat si nettement ces théories qu'il faut admettre ou bien qu'il visait directement la doctrine du bachelier Nicolas, ou bien que ce bachelier avait déja des devanciers a l'université de Paris. Buridan traite la question de la causalité en rapport avec la théodicée. Dans la Summa logica se dessine déja cette idée que la philosophie ramenant toute connaissance au principe d'identité doit renoncer a la preuve qui, du changement, conduit a la cause efficiente et ensuite à Dieu en tant qu'auteur du fieri universel. (Ex his dictis manifestus est error quorundam... qui dicunt nullam posse

esse evidentem probationem, secundum quod concluditur per alia... ut si per „motum esse“ volumus probare motorem... dicunt enim, non posse esse evidentem probationem, cum non sit reducibilis in primum principium. S. log. tr. VIII, c. 5. Ms. Strad; fol. 165-ro, col. 2) La pensée de Buridan apparaît très nette dans ses questions sur la métaphysique, ou il fait mention des „moderni“: il pouvait avoir alors dans l'esprit non seulement le bachelier Nicolas mais aussi Ockham. Ces „moderni“ soutiennent qu'on ne peut par la raison prouver l'existence de Dieu, sous prétexte qu'on ne peut, sans tomber dans un cercle vicieux, prouver l'existence d'une chose par l'existence d'une autre chose Voici leur argumentation: a est b; mais puisque b existe, a existe donc aussi; d'où l'on peut voir d'avance que a existe, car sans cela il serait impossible d'affirner que a est b. (Quaest. in Métaphys. l. 2, q. 4). Notre magister s'efforce de résoudre cette difficulté du point de vue formel: il montre qu'a coté de sa forme catégorique cette argumentation peut aussi revêtir une forme hypothétique, et dans ce cas la preuve incriminée devient conforme au schéma suivant: si b existe, a existe; b existe réellemeut; donc a existe aussi; appliquée à l'existence de Dieu l'argumentation revêt cette forme: s'il y a des mouvements il existe un moteur qui en est cause; puisque ces mouvements existent réellement, leur moteur suprême, Dieu, existe donc réellement lui aussi. Enfin dans ses questions de Physique apparaît l'idée que l'on peut concevoir la cause soit du point de vue physique, quand on part du changement ou mouvement, soit du point de vue métaphysique en prenant comme point de départ l'être ou plutôt le caractère de dépendance des êtres qui nous entourent. Plus loin notre philosophe approuve la méthode d'Avicenne qui, dans sa preuve de l'existence de Dieu, prend comme premier terme de son argumentation l'essence de l'être dépendant, pour montrer ensuite la certitude de l'existence d'un être indépendant; pour cela il s'aide du principe que, dans la série des causes ou des êtres dont l'existence est subordonnée l'une a l'autre, il faut en arriver à un terme premier, base de tout le reste. (Quaest. Physic. l VIII, qu. 1; Mét. l. XII, qu. 7). Dans la philosophie de la nature de Buridan, le coté méthodologique mérite d'être mis en lumière: en psychologie il convient de noter l'influence de Buridan sur Marsilius ab Inghen. Buridan admet pour certains actes de volonté la thèse indéterministe, pour d'autres la thèse déterministe: très intéressant est chez lui le problème de l'indéter-

minisme. Dans son Ethique il énonce l'idée qu'on n'a trouvé aucun argument philosophique décisif à opposer à la thèse déterministe si bien que la seule arme qui reste aux mains des indéterministes est l'autorité de la foi catholique et les suites funestes pour la vie morale qui découlent du déterminisme. (Quaest. in Ethic. l. X. qu. 2). Nous trouvons des idées analogues dans les Quaest. Metaph. Il affirme au début que les décisions de la volonté humaine s'accomplissent en toute liberté toutes les fois que l'objet, apprécié par la raison pratique, présente en même temps une valeur positive et une valeur negative: mais les décisions des animaux, même accomplies dans des conditions exactement identiques, ne s'exécutent que d'une manière automatique. Tout de suite après apparaît l'idée sceptique: aliqui supponunt sibi opinionem, quod ita in nobis proveniunt ex determinationibus sicut et in brutis... Et ad huiusmodi opinionis reprobationem... nullas rationes habemus nisi ex fide nostra catholica et quia sic essemus in omnibus nostris actibus necessarie praedeterminati. (Quaest. in Ethic. l. X. qu. 2. Ms. Bibl. Jag. 658, fol. 320-vo).

Peu à peu plusieurs penseurs transportèrent divers problèmes du domaine de la théodicée dans celui de la foi. Ce processus de desagrégation et de dissolution atteignit également la philosophie de l'âme. Le problème de l'immortalité de l'âme et de sa formation par création divine appartiennent d'après Duns Scote au domaine de la foi; Ockham fit entrer dans ce domaine quelques autres thèses péripatéticiennes, entre autres que l'âme est une forme immatérielle et qu'elle n'est pas tout entière dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties; Buridan affirme à son tour que la conviction du libre arbitre de l'homme tire toute sa force de la foi catholique et non des preuves philosophiques.

Le scepticisme du philosophe de Béthune passa dans les écrits de son élève Marsilius ab Inghen. Il suffit de comparer la question classique de Buridan tirée du troisième livre des éclaircissements sur l'Éthique, avec l'une des questions du Commentaire de Marsilius sur les Sentences (l. II. q. XVI. a 5) pour voir à quel point l'élève relève de son maître; la position du problème du libre arbitre, la comparaison des arguments déterministes et indéterministes, la profession de foi fidéiste et teintée de scepticisme, tout cela se retrouve presque mot à mot chez l'un et chez l'autre. Un aveu formel de déterminisme parciel trouvons-nous dans ses „quae-

stiones sur la Métaphysique. Respondetur primo, quod est probabile voluntatem per aliquid posse necessitari: ita multi dixerunt et videtur esse de ultimo fine clare viso. Secundo videtur, quod etiam per bonum sibi certitudinaliter cognitum in universali et in particulari perfecte voluntas potest necessitari. Illud consuevi dicere circa septimum Ethicorum et est probabile cum omni exclusione et remotione dubii ad istum intellectum, quod non stat tale iudicium stare et voluntatem illud obiectum non acceptare. Quaest. Mars. in Metaph. libr. IX, q. 4. Ms. Bibl. Jag. 709, fol. 117-ro, col. 1).

Les „quaestiones" de Marsilius sur la Vetus Ars qu'on a crues perdues (Prantl, IV, 94, Baumgartner, 626) se trouvent dans le Ms. d'Erfurt quarto 246. Nous avons aussi de lui une „Ars obligatoria" dans le Ms. de la Bibl. Jag 2602 (voir l'hypothèse de l'existence de ce traité chez Prantl IV, 103). C'est chez Marsillius que l'auteur trouve pour la première fois le symbole de l'ars inveniendi medium que Prantl (IV, 201) avait rencontré, lui, pour la première fois dans le „Textus abbreviatus" de Thomas Bricot (XV. s.). Au nombre des écrits connus traitant de la philosophie de la nature il faut ajouter les „Abbreviata super De coelo et mundo". (Ms. Bibl. Univers. pragens. 2606) et les „quaestiones" sur les „Parva Naturalia" (Ms. Bibl. Jag 2117, Erfurt. Fol. 334).

Quand on analyse l'Éthique de Buridan, on s'aperçoit qu'il a, ainsi que Nicolas d'Oresme, emprunté quelques unes de ses idées sur la valeur de l'argent à Henri d'Allemagne (Ms. Lainz X, 104), auteur jusqu'ici ignoré des historiens de la philosophie.

Parmi les représentants de la nouvelle physique à Paris il faut aussi citer Laurentius Londorius de Scotia (fin du XIV siècle) dont les „quaestiones" sur la Physique développent l'idée de l'impetus et donnent, d'après Nicolas d'Oresme, des symboles géometriques, pour déterminer les dégrés d'intensité des phénomènes physiques. Le Commentaire de Londorius sur la Physique, ainsi que celui sur le De anima, furent influencés par Buridan. Les oeuvres de Londorius étaient connues et commentées à l'université de Prague, de Cracovie et de Leipzig. Comme Petrus de Candia et Londorius du XIV siècle, ainsi George de Bruxelles et Thomas Bricot du XV s. ont échappé à l'attention de Pierre Duhem, l'éminent historien de la physique terministe, et pourtant l'impetus est une idée principale de leur physique.

VII. Ayant passé en revue les divers courants philosophiques

de cette époque on voit clairement que le „nominalisme“ a groupé autour de lui presque tous les esprits les plus vigoureux du XIV siècle et qu'il a imprimé son sceau caractéristique sur le siècle tout entier. Les représentants des autres écoles philosophiques eux mêmes (Hugolinus) ont subi l'influence des diverses opinions émises par les terministes. Dans le camp thomiste il faut noter un philosophe de première valeur, Pierre de la Palus, qui n'a pu lui même y échapper complètement (Ms. Bibl. Mazarin. 898).

VIII. L'histoire de la philosophie en Pologne au XV siècle forme le dernier chapitre de l'ouvrage. Dans la première moitié du siècle c'est l'influence des terministes parisiens, surtout celle de Buridan et de Marsilius ab Inghen, qui apparaît à Cracovie en pleine force; dans la seconde moitié, la prépondérance passe au courant thomiste de l'école de Cologne.

L'influence de la philosophie de Buridan en Pologne, surtout dans les années qui suivirent la restauration de l'université par Jagello, est établie par le grand nombre de manuscrits des oeuvres du maitre parisien, et par la quantité d'écrits sortis de la plume de maîtres cracoviens se rattachant au courant nouveau. Mathaeus de Cracovie réorganisa l'université: il avait été en relations étroites à Prague avec le terministe Henri de Hojta, et avait correspondu avec le fondateur de la faculté théologique à Vienne, Henri de Hassia, ancien maître de l'université de Paris et l'un des chauds partisans de la nouvelle école. Dans les dernières années du XV siècle les Polonais et les Allemands représentaient sur la Weltawa le courant parisien nouveau; les Tchèques eux tendaient vers l'ultraréalisme de Wiclif. Un grand nombre des manuscrits de Cracovie reproduisant les oeuvres de Buridan vient de Praque: il en est de même d'une partie des codices de Leipzig, tandis qu'à Prague il n'est resté de touts ces manuscrits que quatre numéros à peine: avec la double émigration des professeurs à Cracovie et à Leipzig, les codices de Buridan quittèrent les bords de la Weltawa. L'étude des manuscrits des maitres cracoviens nous amène à conclure que l'influence de Buridan sur l'université de Jagello n'est guère remarquable ni dans la théorie de la connaissance, ni en métaphysique; tandis qu'elle est très apparente en éthique et surtout dans la philosophie de la nature.

C'est l'exercitium sur la Physique fondé sur les „quaestiones“ de Buridan (Ms. d'Isner de la Bibl. Jag. 1904) et apporté vraisem-

blablement de Prague qui occupe à Cracovie chronologiquement la première place. Des premières années du XV siècle date le manuscrit du maître Serpens ou l'on a, dans le titre, remarqué d'une manière expresse, que l'oeuvre a été élaborée „iuxta cursum Alme Universitatis studii Cracoviensis". C'est déjà ici, qu'on introduit dans l'idée de l'impetus de Buridan, un élément étranger, pris de l'ancienne tradition. Afin d'accorder la nouvelle théorie avec les anciennes opinions, on considère l'impetus comme cause principale du mouvement mécanique, toutefois avec une concession aux anciens adversaires: licet bene aer aliquando concurrat. On y a ajouté des éléments archaiques probablement sous l'influence de Marsilius ab Inghen, puisqu'il y est plusieurs fois cité. Nous rencontrons l'influence de Buridan a coté de celle de Londorius chez le maître Bénédict Hesse, dont le Commentaire sur la Physique (Ms. Bibl. Jag. 1367) développe fidèlement l'idée de l'impetus; mais par concession au passé, l'air paraît comme conditio sine qua non du mouvement mécanique. Comme preuve de l'ascendant continu de la nouvelle physique il faut citer le codex anonyme 1905 de la Bibl. Jag. de l'année 1449. Le titre ne correspond pas au contenu, car, bien qu'on ait mis en tête du codex „Exercitium contra conclusiones Buridani"; toutes les questions sont résolues par l'auteur „ad intentionem Buridani". Il mérite d'être mentionné que la loi du mouvement accéléré des corps, formulé par Buridan, y est reproduite d'une manière correcte, bien que même des „moderni" parisiens l'aient transformée ou bien passée sous silence: Grave, quando movetur, de quanto diutius movetur, de tanto maiorem impetum acquirit et sic ex intensione impetus circa locum naturalem velocius movetur. C'est déja sous l'inspiration de Bénédict Hesse que Jean de Thost (Ms. Bibl. Jag. 2097 de l'année 1451; cf. aussi le Ms. Bibl. Jag. 2100) et l'Anonyme de l'année 1458 (Ms. Bibl. Jag. 1946) écrivirent leurs „quaestiones" physiques. Le Commentaire de St. Jean Kanty (Ms. Bibl. Jag. 2376), maître de Cracovie, n'est qu'une copie de l'oeuvre de Hesse. Ot voit la répercussion des idées d'Albert de Saxe dans le traité De coelo et mundo redigé à Cracovie avant l'année 1433 (Ms. B. Jag. 2099).

Un groupe à part forment les „quaestiones" sur la Physique contenues dans les manuscrits 2024, 2087 (a. 1464) et 2088 (a. 1488), qui transforment d'une manière considérable la théorie de l'impetus; néanmoins elles témoignent, surtout le Ms. 2088, que les nouvelles

idées physiques vivaient encore à l'université de Cracovie au moment où Copernic y était étudiant (1491). Ajoutons que l'idée de l'impetus n'était probablement pas inconnue de Copernic, puisque dans quelques passages de son „De revolutionibus“ (Thoruni 1873, p. 21, 5—7; p. 21, 15—17; p. 22, 26—28) paraît le terme „impetus“ comme synonyme de la force. Il a pu connaître cette idée pendant son séjour en Italie, mais il est probable qu'il l'avait déja connue lors de son séjour a l'université de Cracovie. Il faut aussi ajouter que la manière dans laquelle Copernic a énoncée son idée sur la chute accélérée des corps dans l'espace se rapproche de la conception de Buridan: quaecumque decidunt a principio lentum facientia motum velocitatem augent cadendo. (Ibid.). Il est évident que cette trace de l'influence probable de la physique terministe n'apporterait aucune atteinte au génie polonais dont la grandeur paraît dans un domaine tout différent.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LES SOURCES DU CRITICISME ET DU SCEPTICISME DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVe SIÈCLE.

(Extrait de *La Pologne au Congrès International de Bruxelles*).

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1924

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LES SOURCES DU CRITICISME ET DU SCEPTICISME DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVe SIÈCLE.

Magnificencji Ks. K. Zimmermanowi
z życzeniami Wesołych Świąt
ofiaruje
autor 20/XII 924.

(Extrait de *La Pologne au Congrès International de Bruxelles*).

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1924

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.
Professeur à l'Université (Cracovie).

Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle.

I. La pensée des philosophes du moyen-âge s'exprimait avant tout dans les commentaires sur les Sentences, surtout sur le premier livre, où il fallait prendre parti à l'égard des problèmes les plus difficiles du domaine de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. C'est pour cela que l'historien de la philosophie du moyen âge doit d'abord s'orienter dans la diversité et la genèse des commentaires sur Pierre Lombard, car ce sont eux, qui plus que tous les autres écrits médiévaux possèdent leurs *fata* et leurs histoires. Souvent c'était l'auteur lui-même qui refaisait et complétait son propre commentaire; mais il arrivait aussi qu'une main étrangère le remaniât bien plus tard, donnant au matériel une ordonnance nouvelle ou complétant les argumentations de l'auteur. Un grand nombre d'élèves était assis aux pieds du même maître, mais chacun d'eux notait la *lectura* à sa manière, en sorte que les *reportationes* provenant des *scolares* différents peuvent présenter le caractère de diverses rédactions d'un même commentaire.

Si l'on ne veut pas fausser la pensée des philosophes du moyen-âge, il faut tenir compte de la diversité des rédactions et distinguer les ouvrages authentiques de leurs transformations postérieures. Au XIVe siècle des rédactions multiples des commentaires sur Lombard apparaissent assez souvent.

Durand de St. Pourçain a refait et élargi lui-même son commentaire et s'irritait contre ceux, qui en avaient propagé la première rédaction. Cette première rédaction nous est conservée dans des exemplaires bien moins nombreux que la seconde. A la Bibliothèque Nationale de Paris, nous n'avons la première rédaction que dans F. l. 14454 (l. I) et 12330, la seconde dans F. l. 14564, 15874, 15875,

15878. De ces deux éditions du Durand, il faut distinguer les abrégés postérieurs, par exemple celui qui nous est conservé dans le Cod. Crac. 2183. Jean de Mirecourt a rédigé lui même une seule édition de son commentaire, qui prit pourtant dans différents manuscrits des caractères divers à cause des nombreuses *reportationes* qui en furent faites. Nous le trouvons dans le Cod. Paris. F. l. 15882 (l. I) et 15883 (l. II—IV), Cod. Crac. 1184 (l. I), Prag. 419 (l. II. III.), Cod. Pal. lat. 346, enfin un fragment dans les feuilles de garde du Cod. Paris. F. l. 15883. Une refonte postérieure s'est conservée dans le Cod. Crac. 1182, une autre plus courte, mais bien plus importante, dans le Cod. Paris. F. l. 14570. Deux *reportationes* différentes du commentaire de Walther Chatton se trouvent dans le Cod. Paris. F. l. 15886 et 15887. Le point de départ pour l'analyse du commentaire d'Adam Woodham doit être le Cod. Vat. lat. 955 (l. I) où à côté du texte principal se trouve une quantité énorme d'additions marginales qui entrèrent, en totalité, dans l'*editio longa* du Cod. Paris. F. l. 15892 et seulement en partie dans l'*editio media* du Cod. Mazar. 915, sur laquelle se base l'abrégé d'Henri de Oyta (imprimé à Paris).

Du texte lui même de l'*Opus Oxoniense* de Jean Duns Scot il faut également distinguer les suppléments et les refontes postérieures, comme il convient aussi de distinguer entre les *Reportata Parisiensia* et leurs abrégés (par exemple Cod. Crac. 1605). Même dans les commentaires dont nous ne connaissons pas jusqu'à présent les multiples rédactions manuscrites, on peut parvenir, en se basant sur la critique interne du texte, à déterminer les suppléments introduits, après le cours oral, par l'auteur lui-même.

II. La perte de la confiance dans la capacité cognitive de l'intellect humain, un des caractères distinctifs de la philosophie du XIVe siècle, est due à la théorie augustinienne de l'irradiation. Selon St. Augustin la connaissance sensible nous introduit dans le monde des substances physiques, la connaissance intellectuelle dans le monde des vérités suprasensibles et invariables. L'homme découvre en lui-même les principes invariables de la science mathématique, de la logique et de la morale; il les découvre en soi, mais il ne les crée ni ne les extrait de lui-même. Les *rationes aeternae* de l'intellect divin resplendissent dans notre esprit y créant leur reflet, et si l'on parvient alors à des idées invariables et évidentes, cela se produit par l'irradiation de la lumière divine dans notre intellect. La pensée augustinienne, affaiblissant la confiance de l'intellect dans sa propre force, s'enracina si profondément dans l'âme franciscaine, que presque tous

les penseurs éminents de l'ordre de St. François la développent continuellement et l'étendent à des nouveaux domaines de la connaissance.

Nous la retrouvons chez St. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Eustachius et Roger Bacon. En dehors de l'ordre de St. François l'idée augustinienne est développée par Henri de Gand; Jean Rodington, franciscain d'Oxford, l'introduit dans le XIVe siècle, bien que son confrère aîné dans le même ordre, Jean Duns Scot l'ait abandonnée dépuis longtemps. (»Per ipsas rationes omnia cognoscimus, quia per Deum omnia cognoscimus et nihil cognoscimus certitudinaliter, nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam, nisi per illustrationem Dei«. I Sent., D. II. qu. 3. Cod. Vat. lat. 5306, fol. 71^v, col. 1).

La théorie de St. Augustin renferme les germes du scepticisme, qui chez divers philosophes se développaient d'une manière différente.

III. Il y a pourtant une source bien plus riche du scepticisme dans la philosophie du moyen-âge. On doit rappeller d'abord qu'Aristote distingue une double argumentation: l'une stricte *(demonstratio)*, qu'il développe dans l'Analytique, l'autre dialectique, qu'il expose dans les Topiques. Au XIVe siècle on commence à accentuer de plus en plus cette différence et à critiquer les preuves qu'on avait données jusqu'alors en métaphysique; on commence à comparer leur force avec celle des arguments contraires; on arrive à conclure que, si quelques unes d'entre elles sont en effet démonstratives, d'autres ne sont que plus probables en comparaison de l'argumentation contraire, d'autres sont simplement probables, d'autres enfin si faibles, que les vérités fondées là dessus devraient chercher leur appui plutôt dans la foi et dans les Saintes Écritures. C'est ainsi que nous voyons paraître le probabiliorisme, le probabilisme et le fidéisme, nourris d'une part par une dialectique excessive, d'autre par l'influence arabo-juive.

En face de la philosophie grecque le mahométanisme s'est montré trop faible, en sorte que certains penseurs arabes se sont éloignés du Coran, pour se rapprocher de la philosophie grecque (Mutazilites); d'autres s'étant éloignés de la philosophie grecque pour rester fidèles au Coran, une synthèse pareille à celle qui a été faite par St. Thomas d'Aquin en Occident latin, n'a pas paru sur le terrain arabe.

L'expression la plus forte de la réaction de l'esprit mahométan orthodoxe contre la philosophie, était le *Tahâfut al-falasifa (Destructio philosophorum)* d'Algazel où l'auteur tâche de démontrer que la philosophie ne donne pas des preuves strictes *(demonstrationes)* pour des vérités aussi fondamentales que celles-ci: Dieu est la cause

créatrice de l'univers; il est un, le plus parfait, immatériel; il connait sa propre essence, ainsi que d'autres choses en dehors de lui. Pour démontrer la toute-puissance de Dieu, Algazel va plus loin. Il met en question le principe de causalité, de la même manière que le fera plus tard, au bord de la Seine, Nicolas d'Autrecourt. Si ces idées des Mutakallimûn et d'Algazel n'influaient pas toujours directement les scholastiques, du moins elles trouvèrent un intermédiaire imprévu dans Moïse Maimonides. Maimonides révèle dans la première partie du *Guide des égarés* la faiblesse du point de départ des Mutakallimûn, qui du fait de l'origine du monde dans le temps tâchent de tirer la preuve de l'existence de Dieu, de son unité et de son immaterialité; mais dans la seconde partie de son écrit, Maimonides fait voir qu'on peut quand même donner toute une série de preuves strictes *(demonstrationes)* de ces vérités. Chose étonnante, les scholastiques remarquèrent plutôt la I^e partie du *Guide* et la différence, qui y est mise en relief, entre les preuves strictes et les simples probabilités *(probabilitates)*. C'est surtout une circonstance qui mérite d'être mentionnée, puisqu'elle preuve combien il est facile d'attribuer à quelqu'un une pensée qu'il n'a jamais exprimée. Maimonides dit qu'un de ceux, qui dans la preuve de l'existence de Dieu partaient de l'affirmation de l'origine du monde dans le temps, avoue finalement que pour l'unité de Dieu il manque de preuves strictes et qu'alors cette vérité appartient au domaine de la foi. Rabbi Moïse approuve cette conclusion, vu l'insuffisance de l'argumentation de tous ces philosophes [1]). Quelques uns des scholastiques en déduisirent que Maimonides lui même s'est rallié à l'opinion des fidéistes, mais il ne remarquèrent pas que dans la seconde partie du *Guide des égarés* l'auteur donne de l'existence, de l'unité et de l'immaterialité de Dieu toute une série de preuves, qu'il considère comme absolument strictes. Les réflexions critiques de la première partie du *Guide des égarés* frappèrent, il est clair, plus fort les esprits de quelques scholastiques, que les idées positives exposées dans la seconde partie.

En même temps, on commença à démontrer la différence entre

---

[1]) »Atque haec argumentorum istorum debilitas sic defatigavit et exercuit nonnullos, ut quidam illorum dixerit, unitatem Dei haberi ex lege per Cabalam. Sed in reliquis ludibrio fuit tantum habitus et non nisi sanis exceptus. Mihi autem videtur virum illum fuisse sani admodum ingenii ac iudicii. Nam cum nihil solidum et demonstrativum in ipsorum rationibus vidisset, in quo animus ipsius acquiescere potuisset, dixit per Cabalam sive traditionem hoc haberi ex lege«. Rabbi Moïses Maimonidis, *Liber more Nebochim*. Basileae 1629, p. I. c. 75.

les preuves par les causes, *a priori*, et les preuves par les effets, *a posteriori*, en métaphysique (cfr. Gilson); les autres soulignaient la valeur de l'expérience et des mathématiques pour les sciences; il s'est prononcé une grande influence de la *Perspective* d'Alhazen, qui mettait en relief le concours des facteurs psychiques dans les faits de la connaissance.

IV. St. Thomas d'Aquin était sous l'influence de Maimonides, quand il démontrait que les preuves contre la possibilité de la création du monde de l'éternité ne sont que des *argumenta congruentiae* et ne produisent pas la certitude métaphysique, parce qu'elles ne se fondent pas sur le concept de l'essence des choses, le temps n'entrant pas dans cette essence comme élément constitutif.

Jusqu'à présent tout est en ordre, mais bientôt devait apparaître la tendance à mettre en doute les preuves appuyées sur le concept même de l'être et de là datent les symptômes du probabilisme et du fidéisme dans les deux centres principaux de la philosophie médiévale, à Oxford et à Paris, et même autre part.

1. Oxford. a) Pour la première fois nous rencontrons ici la défiance envers les preuves rationelles, dans le domaine de la théodicée, chez Guillaume de Ware, quand il affirme (I. Sent., D. II. qu. 2) que la thèse monothéiste s'appuie sur l'autorité des Saintes Écritures et non pas sur l'argumentation rationelle. Tous les prétendus arguments ne possèdent aucune force persuasive, en sorte que seules les données de la foi peuvent servir de point de départ à tous les raisonnements dans cette question. (»Ideo dicitur ad quaestionem, quod sola fide tenetur, unum esse Deum... Similiter rabbi Maimonides c. 73: unitas Dei praecepta est ex lege..... Rationes non concludunt, nisi quia nos credimus ita esse«. I Sent., D. II. qu. 1. Cod. Flor. Laurent. Pl. XXXIII dextr. 1).

b) Jusqu'aux derniers temps on comptait Jean Duns Scot parmi les principaux représentants du scepticisme médiéval, en se fondant sur les idées des *Theoremata* qui lui ont été attribués à tort. Cette oeuvre n'est pas authentique (Basly), comme suffit à le prouver une seule question de l'*Opus Oxoniense* (I. Sent., D. II. qu. 3), où est discutée l'unité de Dieu. A la fin des réponses aux objections on y lit une déclaration très claire que les arguments en faveur de l'existence et de l'unité de Dieu sont stricts, contre Maimonides (inexactement cité dans les imprimés de l'*Op. Ox.*) et contre Guillaume de Ware. Et pourtant dans la même question nous voyons l'idée de Scot qu'il est impossible de prouver l'omnipotence de Dieu au sens chrétien, et ailleurs (IV Sent., D. XLIII) encore que les preu-

ves de l'immortalité de l'âme ne dépassent pas la probabilité, et c'est G. d'Alnwick qui a été déjà frappé par cette idée de Scot. (»Ad quod respondet Scotus in IV, D. 43, quod... non est nota ratione naturali«. Determinationes, qu. 6. Cod. Pal. lat. 1805, fol. 54r).

c) Thomas Sutton, dominicain, partage l'opinion de Scot, qu'à l'encontre de Maimonides on peut prouver l'unité de Dieu, mais il lui reproche que les prémisses dont il part sont moins sûres que la conclusion qu'il en déduit. Ce jugement n'étonne pas quand on sait que Thomas Sutton s'est proposé, dans son écrit, de réfuter pas à pas tous les arguments de l'adversaire de St. Thomas. Par contre, nous sommes surpris de voir cet adversaire de Scot se joindre à lui pour affirmer qu'il n'y a point de preuves strictes de l'omnipotence de Dieu; cependant l'idée du *Docteur Subtil* paraît chez lui sous une forme adoucie. (»In ista quaestione videtur mihi, quod omnipotentia, quam ponunt catholici quantum ad omnia supra tacta, et etiam alia, quae attribuimus Deo ratione omnipotentiae, non possunt demonstrari vel saltem illa demonstratio non est adhuc inventa«. Contra Scotum, qu. 42. Cod. Flor. Nat. Conv. soppr. C. 3. 46, fol. 120r, col. 1).

d) Des *Déterminations* de Guillaume d'Alnwick, ou de moins du Cod. Pal. lat. 1805 où elles se trouvent, il résulterait que Thomas Wilton étend le scepticisme à deux autres thèses métaphysiques. En théodicée on ne pourrait prouver que Dieu connaît quoi que ce soit en dehors de son essence. (»Dicunt quidam theologi moderni dicentes, quod ratione naturali non potest ostendi, quod Deus intelligit aliud a se«. Alnwick, Determinationes, qu. 3. Cod. Pal. lat. 1805, fol. 23r. In margine ibidem: »Opinio contraria magri Thomae de Wilton Anglici«). En psychologie il serait impossible de démontrer, contre Averroès, que le corps de chaque homme est animé par une âme distincte — cfr. Jean de Jandun. (»Hic primo recitanda est opinio quorundam modernorum etiam theologorum dicentium, quod non potest probari naturali ratione, quod anima intellectiva multiplicetur, quamvis ponatur forma corporis humani et immortalis, dicentes, quod opinio Commentatoris... Quantum ad primum articulum dicunt primo, quod Commentator in duobus conveniat cum opinione theologorum«. D'Alnwick, Determinationes, qu. 7. Cod. Pal. lat. 1805, fol. 61r. Ibid. in margine: »Opinio magri Thomae Anglici«).

e) Ockham a porté son scepticisme non seulement sur certaines idées métaphysiques jusqu'alors généralement acceptées, mais il est descendu jusqu'aux principes mêmes: il s'est attaqué à la conception peripatétique de la causalité et a admis la possibilité d'une série infinie de causes et d'effets. Rien d'étonnant que nous

retrouvions l'esprit sceptique d'Ockham chez son partisan Adam Woodham, franciscain, qui parfois va plus loin que le *Venerabilis Inceptor*, refutant p. ex. sa preuve de l'existence de Dieu, fondée sur la conservation des êtres. Par contre, il est étrange que Jean Rodington, partisan de Jean Duns Scot et adversaire d'Ockham, ait subi dans bien des questions l'influence du scepticisme de ce dernier.

f) Jean Rodington admet trois genres de connaissance, en se fondant sur les degrés de certitude. Dans le premier, les raisons, sur lesquelles s'appuie la conclusion, sont plus évidentes que les raisons contraires. Dans le second, qui est propre aux mathématiques, les raisons sont si évidentes, que l'intellect ne peut ne pas y consentir au moment, où ses actes s'accomplissent. L'évidence du troisième est telle, qu'elle exclut toute possibilité de doute. Après s'avoir pris en considération diverses difficultés, Rodington arrive à conclure que nous pouvons atteindre à la connaissance du premier et du second genre, à l'encontre de la connaissance du troisième genre qui n'est possible que dans une lumière spéciale de Dieu. Ailleurs, il définit la *demonstratio* comme preuve, en face de laquelle toute objection se tait, — pour projeter ensuite une ombre de doute sur toute une série des vérités admises jusqu'alors en vertu des preuves de raison. Il n'y a pas de preuve démonstrative ni de l'omnipotence de Dieu, ni de son unité, ni de son perfection infinie. Contrairement à Ockham, il affirme la supériorité de l'argument de l'existence de Dieu, fondé sur le fait de la création, sur celui qui s'appuie sur la conservation des êtres; mais il est tout à fait d'accord avec Ockham, quand il admet que Dieu pourrait nous induire en erreur, en créant dans nos facultés cognitives toutes sortes d'illusions; il tâche pourtant d'écarter les conséquences de cette supposition, en faisant appel à la bonté divine, comme le fit plus tard Descartes pour se défendre contre le »mauvais génie«. Nous verrons encore plus tard Jean Rodington sur la voie du phénoménisme.

g) Thomas Claxton mérite l'attention déjà par cela même que, comme il nous le raconte lui-même, il appartenait à la commission de l'Université d'Oxford, qui condamna les oeuvres de Wyclif et entra en contact avec les professeurs de Prague au concile de Constance. Ayant distingué, dans son commentaire sur Lombard, quatre espèces de connaissance, il énonce la thèse qu'il n'y a pas de preuves évidentes et strictes pour l'unité de Dieu, son omnipotence et la provenance de tous les êtres de lui comme de leur cause efficiente, bien qu'on doive avouer que toutes ces vérités s'accordent avec la raison humaine. (»Quarta conclusio est haec: nec tantum

unum Deum esse nec Deum esse infinitae potentiae est evidenter notum viatori..., quia omnes rationes Philosophi et aliorum doctorum hanc propositionem — *Tantum unus Deus est* — probantium facillime solvuntur ab eo, qui sequitur perite cursum naturalis rationis«. I. Sent. qu. 5. Cod. Florent. Bibl. Nat. Conv. soppr. B. 6.340, fol. 58r, col. 2. »Ex his sequitur illa conclusio: licet non sit evidens viatori tantum unum Deum esse, est valde consonum rationi naturali«. Ibid. fol. 61r, col. 2).

2. Paris. Après le violent orage, qui passa sur Paris au temps de Siger de Brabant, il y eut une période de calme relatif qui ne fut troublé, d'une manière sérieuse, qu'au moment, où s'accentua l'influence d'Ockham. Dans la doctrine du bachelier franciscain il faut pourtant distinguer la partie strictement théologique de la partie philosophique. L'influence de sa philosophie sur le terrain français se fait sentir chez Guillaume de Rubione et Jean Bassols, mais elle arrive à son comble chez Jean de Mirecourt.

a) Selon Guillaume de Rubione, les preuves pour l'existence de Dieu, son unité et la dépendence du monde de la Cause Première sont plus fortes que les preuves contraires, mais elles ne peuvent pas prétendre à l'évidence. Sa méfiance s'étend aussi aux raisons traditionnellement admises pour l'immortalité de l'âme et pour le libre arbitre.

b) Jean de Bassols met en doute la »démonstration« des thèses de l'existence de Dieu, de son unité et infinité, de son omnipotence, omniscience et omniprésence. On ne peut non plus, dit-il, prouver par des arguments stricts que tout provient de Dieu comme cause efficiente, que Dieu créa l'univers librement et qu'il ne peut communiquer sa puissance créatrice aux créatures.

c) C'est sous l'inspiration d'Ockham que Jean de Mirecourt relevait les côtés faibles dans le principe de causalité chez Aristote et admettait la possibilité d'une série infinie de causes et d'effets. En conséquence de cette critique, il affirmait que les idées de l'existence de Dieu, de son infinité, unité et perfection absolue ne s'appuient pas sur des preuves certaines, bien que celles-ci soient plus persuasives que l'argumentation qu'on pourrait apporter en faveur des idées contraires.

d) Le scepticisme de Nicolas d'Autrecourt est trop connu pour le rappeler ici. Disons en revanche que le courant que nous poursuivons ici, se manifeste encore chez Jean Buridan, Marsile d'Inghen et Rosetti. Jean Buridan, ayant passé au crible de la critique les preuves pour et contre le libre arbitre, conclut enfin que

la force de notre conviction concernant le libre arbitre a son fondement plutôt dans les données de la foi, que dans celles de la raison. Son disciple Marsile répète presque textuellement la même pensée dans son commentaire sur les Sentences. Rosetti énumère, dans son commentaire, deux genres d'arguments. Il y en a qui n'excluent pas la possibilité de la contradiction et il y en a d'autres contre lesquelles l'adversaire ne peut soulever aucune difficulté. Après avoir établi cette distinction, Rosetti se demande, si l'on peut par des raisonnements stricts arriver à l'affirmation d'un être unique et supérieur à tous les autres, et il répond que les preuves pour sont plus fortes que les preuves contre, mais qu'elles ne sont pas des démonstrations dans le sens strict du mot. (»Secundo autem modo non probant argumenta sua ad sic deveniendum ad unum primum, quia protervus, qui vellet ponere processum infinitum in causis, leviter responderet ad argumenta Philosophi«. I. Sent. Cod. Vat. lat. 1108, fol. 29^{v}).

Nous terminons ici la série des philosophes chez lesquels se manifestent des tendances sceptiques, mais en réalité leur nombre est plus grand de beaucoup. Divers philosophes s'attaquent à diverses idées que jusqu'uà ce moment on n'avait jamais osé contester. Pierre d'Auriole s'attaque aux preuves de la thèse d'après laquelle l'âme est la forme substantielle du corps, Jean de Polliaco à celles qu'on a apportées en faveur de l'omnipotence de Dieu et de la création du monde; de même que Walther Chatton ne trouve pas d'argument démonstratif pour l'unité de Dieu (Bibl. Nat. F. lat. 15886, fol. 87^{r}, col. 2), de même Landolphe Caracciolo n'en trouve pas pour son omniprésence. (»Oportet videre, si potest demonstrari Deum esse in omnibus, et de hoc tres conclusiones... Tertia conclusio: teneo oppositum, quod nullo possit demonstrari... Concludo igitur, quod ad ostendendum Deum ubique esse non invenio rationem efficaciorem illa Mgri infra posita«. I. Sent., D. XXXVII, qu 2. Cod. Florent. Bibl. Nat. B. 5. S. Croce 640, fol. 96^{v}, 97^{r}, 97^{v}).

Si l'on voulait énumérer et grouper toutes les thèses scolastiques qu'on a contestées dans le courant du XIVe siècle, on s'apercevrait facilement qu'il y en a qui s'opposent aux idées mises à l'index par l'évêque de Paris, Étienne Tempier. L'averroïsme latin continuait à influer sur la mentalité médiévale: on ne niait pas, il est vrai, les thèses antiaverroïstes, mais on diminuait le dégré de leur certitude. (Cfr. Jean de Jandun etc.).

3. Le centre de Padoue est encore enveloppé d'un brouillard trop épais pour y voir clair. Néanmoins il est caractéristique que

Witelo, professant la théorie de la double vérité dans son traité *De natura daemonum* publié en partie par A. Birkenmajer, y séjourne quelques années. (»Si casus angelorum per fidem sit necessarius, tamen per rationem naturalem... non est possibilis«. Ed. Birkenmajer, p. 25, 10). Il est vrai que Witelo avait étudié a Paris où il avait pu observer la lutte qui s'était déchaînée entre les averroïstes et leurs adversaires. Un fait subsiste toutefois: Witelo a vécu au centre padouan, après avoir adopté le point de vue de l'averroïsme latin et l'averroïsme fut un des traits distinctifs de Padoue.

On ne peut rapprocher Dante du centre padouan, c'est évident; il y a une répercussion très forte du *Benjamin Major* et *Benjamin Minor* de Richard de St. Victor sur la *Divine Comédie*, comme je l'ai prouvé ailleurs, mais il importe d'attirer l'attention sur quelques passages du *Convito* pour distinguer ce qui, selon Dante, s'appuie sur des preuves démonstratives de ce qui n'y repose pas. Je ne fais que citer. »Dice adunque lo Testo, che nella faccia di costei appaiono cose che monstrano de' piaceri del Paradiso; e distingue il luogo ove cioè appare, cioè negli occhi et nel riso. E qui si conviene sapere que gli occhi della Sapienza sono le sue dimostrazioni, colle quali si vede la Verità certissimamente; e' l suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento«. (Convito, Tr. III, c. 15, Firenze 1874, p. 288; cfr. Tr. II, c. 16, p. 153). »Dov'è da sapere, che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto arte cose affermiamo essere, che intelletto nostro guardar non puo, cioè Iddio, e le Sustanze separate, e la prima materia, che certissimamente non si veggono, e con tutta Fede si credono essere«. (Ibid. p. 289). »Dov'è da sapere che dal principio essa Filosofia parea a me, quanto dalla parte del suo corpo (cioè Sapienza), fiera, chè non mi ridea, in quanto le sue persuasioni encora non intendea; e disdegnosa, chè non mi volgea gli occhi, cioè ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni«. (Ibid. p. 293).

Une analyse minutieuse des textes pourrait prouver que du courant que nous étudions, sont nés, en métaphysique et théodicée, le probabiliorisme, l'équiprobabilisme et le probabilisme, suivant le degré de force persuasive attribuée aux arguments.

V. Au moyen âge la pensée critique s'est développée avant tout par l'étude approfondie du problème des universaux. Au XIVe siècle le conceptualisme s'est différencié en deux courants bien distincts. A côté de l'acte psychique ou de l'espèce intelligible, le conceptualisme logique introduisit un être à part, l'*esse obiecti-*

vum, qui, sans être lié à l'intellect par la relation d'inhérence comme l'acte et l'espèce, devait représenter en lui la chose connue. Le caractère logique de ce facteur intermédiaire entre l'acte de l'intellect et la chose connue se manifeste, chez Hervé de Nedellec, en ce que l'*esse obiectivum* reste toujours le même et toujours unique, bien que les sujets, les intellects, puissent varier à chaque instant. Les actes et les espèces, étant des accidents réels, doivent se multiplier au fur et à mesure qu'augmente le nombre des intellects, tandis que l'*esse obiectivum* est transcendant à l'égard de l'acte de connaissance et de l'intellect lui-même. — Le conceptualisme psychologique a rejeté l'*esse obiectivum*, n'admettant que l'être réel des actes de connaître seuls ou bien les actes avec les espèces. Il serait donc faux d'identifier le conceptualisme logique de Pierre d'Auriole avec le conceptualisme psychologique de Guillaume d'Ockham ou de Jean de Mirecourt, encore que tous les deux nient les degrés métaphysiques.

Au problème des universaux s'est joint au XIVe siècle la question de la différence entre la connaissance intuitive et abstraite. La théorie de l'*esse obiectivum*, disons le d'ores et déjà, a conduit au phénoménisme, après avoir été reçue comme élément constitutif dans le conceptualisme logique.

A. La théorie del'*esse obiectivum* et le conceptualisme logique. Puisque j'ai remarqué ailleurs (*Les courants philosophiques à Oxford et à Paris* Cracovie, 1921) que la théorie de l'*esse obiectivum* paraît déjà chez Richard de Middletown et chez les deux dominicains Hervé de Nedellec et Durand de St. Pourçain, je me borne ici à n'appeler l'attention que sur Hervé de Nedellec qui distingue nettement entre l'être concret, l'*esse subiectivum*, des actes et des espèces et l'*esse obiectivum*, en lui attribuant un caractère transcendant par rapport à l'acte d'intelliger. (»Aliquid potest esse in intellectu dupliciter: uno modo subiective et sic species dicitur esse in intellectu et illud, quod est singulare, sic in intellectu debet plurificari plurificato intellectu...; alio modo est aliquid in intellectu obiective, quia scil. est quoddam intellectum existens in prospectu intellectus: et illud, quod sic est in intellectu, non oportet plurificari secundum pluralitatem intellectuum: et sic est intellectum in intellectu res, quae intelligitur«. II Sent., D. XVII, qu. 2. Venetiis 1505, fol. 23^r^, col. 2).

Ne serait-il pas étrange que la distinction se fut confinée chez quelques dominicains sans trouver d'écho dans l'ordre de St. François d'Assise? De fait, en même temps que Hervé de Nedellec la développait dans l'ordre dominicain, Jacques d'Esculo en fut le représentant le plus en vue chez les franciscains; et il est probable

que c'est sous son influence que Pierre d'Auriole est arrivé à construire une synthèse qu'on doit ranger parmi les faits philosophiques les plus importants du XIVe siècle.

Dans une question de son second *Quodlibet* maître Jacques discute le problème suivant: comment les créatures ont-elles été, de toute éternité, présentes en Dieu? Avant d'aborder le problème lui-même, l'auteur tâche d'approfondir la notion de l'être, en y introduisant une double distinction dont la première surtout est pour notre étude d'une valeur du premier ordre. (Cod. Vat. lat. 1012, fol. 46^r—60^r, Quodlib. I. Init: »Quaerebatur primo, utrum simplicitas divinae naturae compatiatur secum aliquam distinctionem ex natura rei.....«. Finis: »fraus et dolus nulli debent patrocinari. Concedo, quia concludit verum«. Colophon en haut du fol. 60^v: »Explicit quodlibet magri Jacobi de Esculo. Incipit aliud scil. mgri Jacobi eiusdem«. Colophon: »Explicit quodlibet fris Jacobi de Esculo ord. fratrum minorum. magri s. theologiae«. Seul le premier Quodlibet se trouve donc dans le Cod. Laur. Plut. XXXI dext. 8; Bandini se trompait en parlant de deux quodlibets conservés dans le ms en question). Ayant distingué entre l'être dans l'âme et l'être hors de l'âme, il s'arrête à l'être dans l'âme, afin d'y établir encore une distinction entre l'être réel *(esse subiectivum)* et l'être idéal, logique *(esse obiectivum)*. Cet *esse obiectivum* il l'admet non seulement pour la connaissance intellectuelle, mais aussi pour toute connaissance sensible. (»Est intelligendum, quod ens in plena sua divisione dividitur in ens in anima et in ens extra animam..... Ens autem in anima... non est in anima quocumque modo, quia tunc scientia esset ens in anima, cum sit subiective in anima... Esse autem obiective in anima comprehendit non solum esse obiective in intellectu, sed etiam obiective in quacumque potentia apprehensiva animae«. Cod. Vat. lat. 1012, fol. 60^v, col. 1; question signalée plus haut, art. 2).

Une distinction ultérieure met la première dans un nouveau relief. L'être réel, l'être intentionnel et l'être de raison sont mis en comparaison afin de faire ressortir la nature qui est propre à chacun. L'être réel convient aux choses qui existent hors de leurs causes d'une façon formelle, tandis que l'être intentionnel se réduit à une représentation (*esse obiectivum*) d'un être réel dans un autre être réel. Entre l'être intentionnel et l'être de raison il y a relation du genre à l'espèce. (»Ens reale est illud, quod convenit (rei), ut existit formaliter in propria natura, et tale non convenit nisi singulari.... Esse vero intentionale est illud, quod convenit rei, ut habet esse obiective sive repraesentatum in aliquo alio ente reali; et quia repraesentari in

alio indifferenter convenit tam universali, quam singulari..... Esse vero rationis convenit rei, ut habet esse conceptum in sola consideratione intellectus operantis«. Ibid.). L'être intentionnel en général peut, en effet, ne pas exclure la possibilité d'entrer dans le monde des réalités, tel le plan d'une maison conçue par un architecte, ou bien il peut au contraire impliquer une répugnance formelle à l'existence réelle et alors on a l'être de raison. Serrant de près le texte de maître Jacques on arrive donc à établir que l'être de raison est un être intentionnel (*esse obiectivum*) auquel il répugne d'exister d'une façon quelconque.

A la double distinction de l'être que nous venons de constater, se joint une discussion de causalité, dont le résultat doit jeter un certain jour sur l'apparition de l'être intentionnel au cours du processus intellectuel. Une chose, dit notre maître, dépend d'une autre au sens rigoureux du mot ou seulement au sens métaphorique, suivant qu'elle est produite sous son influence directe ou qu'elle ne fait que suivre la production d'un effet antécédent. Comme la chaleur naît sous l'influence immédiate du feu, ainsi l'espèce intelligible surgit sous l'action simultanée de l'intellect agent et de l'objet perçu. Nous avons là une causalité rigoureuse. L'espèce intelligible provoque à son tour l'apparition de l'être intentionel, *esse obiectivum*, mais non de la même manière qu'elle a été produite elle même par l'intellect agent. (»Ab aliquo potest esse causatum dupliciter, proprie et metaphorice. Proprie quando aliquid est ab aliquo effective, quando ipsum causatum est productum ab ipsa causa mediante aliqua productione, quomodo calor producitur ab igne et species intelligibilis producitur effective ab intellectu agente et obiecto simul. Metaphorice vero... causatum... dependet ab illo consecutive ita, quod posito illo priori, istud naturali ordine sequitur«. Ibid.). C'est le cas de causalité métaphorique du maître Jacques. Entre l'espèce intelligible et l'intellect agent il y a la relation de l'effet à la cause efficiente, tandis qu'entre l'être intentionnel et l'espèce il n'existe que le rapport de correlation nécessaire: l'espèce une fois posée, l'*esse obiectivum* en résulte d'une manière fatale. (»Aliquid potest habere esse intelligibile ab aliquo dupliciter, vel effective vel consecutive, sicut quidditates rerum materialium habent esse intelligibile effective ab intellectu agente, in quantum intellectus agens causat eas effective in esse intelligibili secundum Philosophum et Commentatorem. Consecutive vero habent esse intelligibile ab ipsa specie intelligibili; esse enim intelligibile speciei ipsius lapidis in intellectu consequitur naturaliter esse intelligibile lapidis

sicut obiectum correlativum illius speciei et hoc absque omni causatione effectiva, quia species lapidis non causat proprie et effective esse intelligibile lapidis, sed solum esse intelligibile ipsius lapidis consequitur ipsam speciem per modum eiusdem correlationis necessarie«. Ibid. fol. 66r, col. 2). Par ce qui vient d'être dit, on voit qu'il y a aussi une relation, quoique non immédiate, entre l'*esse obiectivum* et l'intellect agent. En effet, par le même acte de l'intellect agent est créé dans l'intellect possible et l'espèce et l'acte d'intelliger d'une part et l'*esse obiectivum* d'autre part: ceux-là d'une manière primaire ou *per se*, et celui-ci d'une manière secondaire ou *per accidens*. (»Est sciendum, quod in nobis eadem productione numero, qua species lapidis producitur per se in intellectu possibili, eadem productione numero et non alia producitur lapis per accidens in esse intelligibili«. Ibid. fol. 62r, col. 2).

Deux idées principales se dégagent, à mon avis, de toute cette analyse. D'abord, selon Jacques d'Esculo, il faut admettre pour toute connaissance, aussi bien intellectuelle que sensible, l'*esse obiectivum* qui se distingue nettement de l'espèce et de l'acte de connaître. De plus, l'apparition de l'*esse obiectivum*, et c'est la seconde idée principale, suit d'une façon nécessaire *(consecutive)* la production de l'espèce intelligible dans l'intellect. Pour ma part, j'y retrouve les pensées qui, avec un petit nombre d'autres, forment la base même de la philosophie de Pierre d'Auriole.

On me dispensera, je l'espère, de prouver ici le fait évident que chez d'Auriole l'*esse obiectivum et apparens* se fait jour à chaque pas comme objet de notre connaissance intellectuelle et sensible. Toutefois, il faut remarquer qu'on ne doit pas confondre chez le *Doctor Facundus*, comme on le fait jusqu'ici, l'être intentionnel, l'*esse obiectivum*, soit avec l'espèce soit avec l'acte de connaissance. L'être intentionel d'un côté et l'acte avec l'espèce de l'autre appartiennent à des domaines tout à fait différents: l'être intentionnel n'affecte pas notre intellect à la façon d'un accident. — On sait aussi que le philosophe franciscain n'admet pas la distinction réelle entre l'espèce et l'acte d'intelliger et en cela on ne se trompe pas. Mais il ne faut pas oublier qu'il attribue toutes les fonctions de l'espèce à l'acte d'intelliger et que de plus dans l'acte lui-même il introduit une distinction logique avec fondement dans la realité psychique. La même réalité déterminant l'intellect s'appelle espèce en tant qu'elle est envisagée dans son essence absolue, et elle porte le nom d'acte d'intelliger en tant qu'elle implique en plus *(connotat)* la présence de l'être intentionnel. Or, comme l'apparition de l'être intentionnel dans l'intellect

requiert la coopération de l'imagination, il peut se faire qu'à défaut du phantasme il n'y ait pas d'*esse obiectivum*, bien que l'espèce (acte premier d'Auriole) soit déjà dans l'intellect en vertu d'une expérience passée. Dans ce cas il y aurait alors séparation réelle entre l'espèce (acte premier) et l'acte d'intelliger (acte second) et il n'y aurait qu'une querelle de mot, quand Pierre d'Auriole parle plutôt de l'acte premier et de l'acte second au lieu de parler de l'espèce (acte premier) et de l'acte d'intelliger (acte second). (»Et hoc patet, quomodo distinguitur in intellectu actus primus, qui est species, ab actu secundo, qui est intellectio; non enim sunt duae realitates in intellectu, sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem praecisam et absolutam intellectionis et ex hoc praecise, quod sit actus primus. Eadem autem realitas etiam, ut connotat rem secundum esse obiectivum apparens, dicitur intelligere. Et quia potest realiter illa esse in intellectu absque hoc, quod per illam capiat esse obiectivum et praesens, puta si phantasia non sit in actu circa illum, hinc est, quod species potest esse in intellectu absque intellectione«. II Sent. F. l. 15867 fol. 55^{v}, col. 1. Cfr. Quodlibeta Petri Aureoli, Romae 1595, p. 85, col. 2).

Nous venons presque d'aborder la seconde idée principale qui de Jacques d'Esculo est passée dans la trame de la pensée du *Doctor profundus*. Selon Jacques d'Esculo l'espèce produite par l'intellect agent avait eu pour conséquence nécessaire l'apparition de l'être intentionnel. Et alors, si d'Auriole affirme que, l'acte d'intelliger une fois produit à l'aide du phantasme, l'*esse obiectivum* en résulte comme une conséquence, *sequela*, nécessaire, on ne peut contester qu'il n'ait subi l'influence de Jacques d'Ascoli. (»Sic facta intellectione rosae in intellectu, quae est idem quod species eius, et facta phantasia in actu respectu eiusdem, statim sequitur per modum sequelae necessariae esse intellectum et obiectivum ipsius rosae in intellectu«. II Sent. Fonds lat. 15867, fol. 55^{r}. »Dico, quod esse obiectivum et intellectivum ipsius rei non est per se terminus alicuius realis mutationis«. Ibid. fol. 55vo, col. 1).

B. Les adversaires de la théorie de l'*esse obiectivum* et le conceptualisme psychologique. Au nombre des adversaires du conceptualisme logique appartient en premier lieu le franciscain Guillaume d'Alnwick, qui enseignait à Oxford entre 1315 et 1320 (Little *The grey friars in Oxford*. Oxford, 1892, p. 167). Les *Determinationes* d'Alnwick discutent une série de problèmes qui étaient le plus en vogue dans les premières années du XIVe siècle, et les solutions qui en sont données témoignent d'une force de pénétration peu commune.

(Initium: »U. habitus scientiae sit subiective in intellectu... Habitus est dispositio, secundum quam aliquid.....«. Finis (fol. 194vo): »omne causatum eget datore sui semper esse et incessanter, quamdiu habuerit esse«. Cod. Pal. lat. 1805). Néanmoins ses *Quodlibeta* présentent plus d'intérêt pour le but que nous nous sommes proposé. On les retrouve dans le Cod. Pal. lat. 1012 et dans le Cod. Laurent. Plut. XXXI dextr. 8. Ce n'est pas sans raison, qu'on a mis côte à côte dans les deux manuscrits les *Quodlibeta* d'Alnwick et ceux de Jacques d'Ascoli. (Cod. Vat. lat. 1012 contient: a) les *Quodlibeta* d'Alnwick sur les fol. 1^{r}—45^{v}. Initium: »Circa esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno...«. Finis: »patet diligenter intuenti« — fol. 45^{v} commence la table de matières par l'inscription: »Incipiunt tituli quaestionum de quodlibet fris Wilhelmi de Alnewych...«; b) les *Quodlibeta* de Jacques d'Esculo sur les fol. 46^{r}—66^{r}; voir plus haut. Dans le Cod. Laur. Plut. XXXI dextr. 8 on trouve a) les *Quodlibeta* de J. de Esculo sur les fol. 51^{v}—79^{r}, voir plus haut; b) les *Quodlibeta* d'Alnwick sur les fol. 79^{v}—12o^{r}. Initium: »U. intellectus agens sit substantia separata....«. Finis: »finis enim in suo genere causandi est causa per se«. Pour le moment je me contente de signaler que l'ordre des questions dans le ms de Florence diffère de celui du ms romain. En haut du fol. 79^{v} se trouve l'inscription: »Quaestiones Guilelmi Anwyc Anglici, lectoris Bononiae«. Cfr. *Monumenta Franc.* I, 535).

Dans la VIe question quodlibetique, où l'on se demande, si l'être intelligible des créatures existe dans l'intellect de toute éternité, Alnwick déclare que la question a été posée au début de la dispute, mais, pour la résoudre, il a fallu soulever toute une série de problèmes qu'on a mis dans les cinq questions précédentes. Or, si dans la question VI on pense à une théorie de Duns Scotus, dans les cinq questions préliminaires on s'oppose aux distinctions introduites par Jacques d'Esculo entre l'être réel, l'être intentionnel et l'être de raison. Maître Jacques ayant affirmé que l'espèce intelligible avait pour conséquence nécessaire l'*esse obiectivum*. Alnwick y oppose la thèse que l'être intentionnel ou représentatif de n'importe quel objet dans l'intellect, l'être dont on veut faire une entité extramentale, ne diffère point de l'espèce intelligible (*forma repraesentativa*). Comme la statue de César est précisément l'être représentatif de l'empereur et n'est que cela, ainsi il ne peut y avoir de distinction dans l'intellect entre l'espèce (correspondant à la statue) et l'être intentionel ou représentatif de n'importe quel objet. (»Dico igitur ad quaestionem, quod esse repraesentatum alicuius obiecti non est res distincta a forma repraesentante, sicut esse repraesentativum Cae-

saris per statuam repraesentantem non differt a statua repraesentante nisi in modo significandi«. Quodlibet I, qu. 1, Cod. Vat. lat. 1012, fol. 1r, col. 2). De même il n'y a pas de différence entre l'acte de connaissance et l'être connu. Ce qui semble être un être représentatif distinct, n'est qu'une dénomination extrinsèque. Quand on parle d'une pierre »représentée« dans l'intellect ou »connue« par l'intellect, ces deux qualificatifs sont des dénominations extrinsèques, car elles se rapportent directement non à la pierre, mais à son espèce dans l'intellect. (»Sicut cum dicitur: *lapis est locatus*, sit denominatio extrinseca a loco circumscribente...., sic cum dicitur: *lapis est praesentatus aut cognitus per speciem*, solum sit denominatio a specie repraesentante et cognitione relative ad lapidem«. Ibid.).

Après avoir exposé la pensée qui lui est propre, d'Alnwick expose les idées de Jacques d'Esculo et les passe au crible d'une critique assez minutieuse. Sans donner le nom de son confrère il reproduit des passages entiers de son *Quodlibet* dans la dispute, et ainsi on ne peut douter qu'il ne s'agisse de maître Jacques.

De cette critique je ne relève que deux points. Tout le monde, dit notre maître, admet l'être dans l'âme et l'être dans le monde extérieur. Quant à l'être dans l'âme, les partisans de l'*esse obiectivum*, tout en niant son existence réelle, prétendent quand même qu'il est quelque chose de positif, quelque chose qui persiste et ne suit pas le va et vient des actes d'intelliger. D'Alnwick veut bien admettre qu'il y a des représentations stables qui se maintiennent à travers les changements des actes psychiques éphémères, mais puisqu'elles sont (de l'aveu même du maître Jacques) des éléments positifs, elles doivent s'identifier avec les espèces intelligibles, car l'être positif veut dire l'être réel et pas le néant. Le même argument revient encore une fois sous une autre forme, et c'est le second point que je veux relever. Jacques d'Esculo prétendait que l'être intellectuel suit nécessairement la production de l'espèce par intellect agent. D'Alnwick y consent, mais pour en tirer une conséquence tout à fait opposée. Si l'être intentionnel, dit-il, suit fatalement l'apparition de l'espèce et de l'acte de connaître, il doit aussi être de la même nature que ces deux antécedents. Or, ils sont réels, alors l'être intentionnel doit, lui aussi, être réel on plutôt il doit s'identifier avec l'espèce intelligible.

Avant de développer les idées d'Ockham il faudrait déterminer la succession chronologique de ses écrits, car dans le commentaire sur les Sentences il parle du conceptualisme logique avec tant de sympathie, qu'on pourrait se demander, si, avec le temps, lui même

n'aurait pas changé d'opinion en adoptant cette théorie. Néanmoins, pour des raisons pratiques, commençons par l'analyse des idées que le philosophe franciscain a exposées dans son commentaire sur Pierre Lombard. C'est du reste cette analyse même qui nous servira de fondement pour formuler une conclusion sur la chronologie des écrits d'Ockham.

De toute l'exposition des Sentences il importe de relever surtout deux questions dont l'une (I Sent., D. II. qu. 8) passe en revue les diverses manières de concevoir le concept universel, tandis que l'autre (I. Sent., D. XXVII. qu. 3) soumet à une critique sévère la pensée de Pierre d'Auriole.

En tête des opinions (I Sent., D. II, qu. 8) qui portent sur l'universel on trouve la thèse d'Ockham lui même. A son avis l'universel n'existe que dans le concept, qui de son côté ne diffère point de l'acte réel de connaître. L'acte de connaissance universelle ne visant d'une façon particulière aucun individu d'une espèce déterminée, il s'applique à tout le groupe et à chacun de ses membres d'une manière confuse. Après avoir indiqué ainsi l'idée centrale de sa théorie, Ockham, en vrai dialecticien, y fait lui même deux objections sans qu'il veuille les résoudre. Ce n'est qu'à la fin de la question qu'il revient à ces *dubia*; mais ici encore il se borne à la simple remarque qu'on peut les résoudre d'après ce qui a été dit ailleurs. (»Verum tamen ista opinio posset diversimodo exponi. Uno modo, quod ipsa qualitas existens subiective in anima esset ipsamet intellectio. Et posset ista opinio declarari et possent argumenta solvi contra eam, sicut alibi declaravi«. I Sent., D. II. qu. 8. Lugduni 1495, fol. l-4^{v}, col. 1). Puisque le même renvoi se répète aussitôt encore une fois (»Et tunc posset responderi ad motiva pro opinione illa de fictis in esse obiectivo, sicut tactum est alibi, ubi magis expressi istam opinionem de intentione animae sive concepti, ponendo, quod sit qualitas mentis«. Ibid.), on commence à chercher dans les 25 questions précédentes du Ier livre, mais nulle part on ne trouve pas le passage correspondant. L'auteur a évidemment renvoyé à un ouvrage autre que le commentaire sur des Sentences, et je crois pouvoir l'indiquer, comme nous le verrons, avec grande probabilité sinon avec certitude.

Des quatres autres opinions, trois ne sont qu'effleurées. La première (dans le texte »Secunda«) et la seconde (dans le texte »Tertia«) admettent, à côté de l'acte de connaître, l'espèce intelligible ce qui est contraire, d'après Ockham, au principe d'économie (»non sunt ponenda plura, quando sufficiunt pauciora«). La troisième (dans le texte

»Quarta«) qui réduit l'universel à un simple signe artificiel, se heurte au fait qu'il y a des réalités qui de par leur nature même sont des genres et des espèces. — Seules les affirmations du conceptualisme logique (dans le texte: »Opinio quinta«) deviennent l'objet d'une analyse plus développée. Nous y voyons tout d'abord les deux thèses principales: 1° que l'essence de l'être fictif consiste en ce qu'il est connu sans avoir aucune existence réelle dans le sujet connaissant, 2° que toute la logique, avec l'universel, les propositions et les syllogismes, entre dans le demaine des êtres fictifs. Des arguments qu'Ockham fait valoir contre cette double affirmation il importe au moins d'indiquer ceux qu'on retrouve plus tard presque chez tous les adversaires du conceptualisme logique. Notre bachelier tend avant tout à démontrer qu'il est impossible d'admettre quoi que ce soit qui implique l'être fictif (*esse obiectivum*), sans que lui convienne de même l'être réel dans notre âme (*esse subiectivum*). Tout être est ou substance ou accident. Qui donc prétend que l'être fictif tout en étant quelque chose n'est ni substance ni accident, semble vouloir concilier des contradictoires. De plus, si l'on affirme qu'il y a ressemblance entre l'objet réel et son concept, on doit aussi admettre que le concept est réel, autrement on serait obligé de conclure que l'être réel est représenté par le néant. Ne considérant pas tous ces arguments comme évidents et décisifs, Ockham les fait suivre des arguments que les partisans du conceptualisme logique pourraient leur opposer (»Ad primum istorum dicerent sic opinantes...«. Ed. Lugdun., fol. l·3^{v}, col. 1). C'est de là qu'est née la pensée de quelques contemporains du *Venerabilis Inceptor*, tels que Chatton et Guillaume de Rubione, que lui même avait professé le conceptualisme logique (voir plus loin).

Pour montrer la fausseté de cette opinion il suffirait de citer les passages du commentaire d'Ockham sur Pierre Lombard, où il déclare nettement que le concept est une qualité réelle qui affecte le sujet connaissant. Reste toutefois un doute, puisqu'Ockham n'a pas répondu aux obiections qu'il a faites lui-même à sa thèse et s'est contenté de se réclamer d'un passage qu'on ne trouve pas dans le Ier livre des Sentences. C'est vrai, mais il nous faut encore chercher les réponses aux objections citées dans ceux de ses écrits qui auraient pu précéder les Sentences.

Choisissons à cet effet comme point de départ la *Somme logique* où l'on trouve des citations de l'*Expositio aurea*, des Sentences et de la *Somme physique* (Summulae in libros Physicorum).

Les *Quodlibeta* sont évidemment postérieures à l'Exposition du

Maître des Sentences: cela résulte de l'organisation de l'enseignement universitaire à cette époque; les *Questions physiques* du Fonds lat. 17884 sont, à leur tour, postérieures aux *Quodlibeta*, car elles les citent en plusieurs endroits. Restent donc l'*Expositio*, les *Summulae Physicorum* et la *Summa logicae* seules qui aient pu être rédigées avant les Sentences. Or, dans les Sommes il n'y a point de discussion du problème des universaux en général et du conceptualisme logique en particulier, mais il y en a une et même très développée dans l'*Expositio aurea*. C'est là qu'Ockham compare sa propre théorie avec celle des espèces intelligibles et avec le conceptualisme logique, pour en arriver à la conclusion que sa théorie, qui considère le concept universel comme une qualité réelle existante dans notre âme, est plus probable que les deux autres. (»Alia potest esse opinio, quod passio animae est ipse actus intelligendi, quia ipsa videtur mihi probabilior omnibus opinionibus«. Expositio aurea, Bononiae 1496, fol. 88^{v}, col. 1. »Alia potest esse opinio, quam reputo probabiliorem, quod passiones animae sunt qualitates mentis existentes subiective in mente«. Ibid. fol. 90^{r}, col. 1). L'*Inceptor* n'a pu être plus explicite dans l'exposition de sa pensée qu'il ne l'est ici. Si l'on demandait encore, s'il n'a pas changé d'opinion plus tard, il n'y aurait qu'à renvoyer à la 13e question du Ve *Quodlibet*; la discussion des universaux s'y termine par une conclusion identique à celle de l'*Expositio aurea*: l'universel est dans notre âme non seulement comme objet en face du sujet connaissant (*obiective*), mais aussi comme qualité réelle qui l'affecte à la manière dont l'accident détermine la substance à laquelle il adhère (*subiective*).

Nous voici arrivés au terme de notre analyse qui démontre à l'évidence que le conceptualisme d'Ockham étant psychologique diffère entièrement du conceptualisme logique de Pierre d'Auriole.

Reste encore un point obscur. Tout au commencement de la 3-me question de la XXVIIe distinction des Sentences (livre Ier) Ockham affirme qu'il n'a pris connaissance du commentaire de Pierre d'Auriole qu'après avoir presque complétement achevé l'exposition du premier livre. Vient ensuite une longue discussion de la théorie de Pierre d'Auriole y compris son conceptualisme logique. Faut-il admettre que notre philosophe d'Oxford, encore tout jeune, ait aussi pour la première fois connu le conceptualisme logique et qu'il ait, après coup, remanié son commentaire, afin d'y introduire quelques discussions et remarques relatives à cette théorie? Après tout ce que nous venons de dire de la priorité chronologique de l'*Expositio aurea* on ne peut douter qu'il n'en soit pas ainsi. Du reste,

dans le commentaire même sur les Sentences il y a des expressions selon lesquelles des nombreux auteurs, *multi auctores*, adhèrent à la théorie de l'être fictif, *esse obiectivum*. De là il ressort clairement que le courant représenté par Hervé de Nedellec et Durand de St. Pourçain avait été familier au bachelier d'Oxford avant qu'il n'eut connu le célèbre ouvrage de son confrère aîné (L. I. D. XXVII. qu. 3).

La question que nous venons de citer, mérite d'être attentivement étudiée encore d'un autre point de vue. Nous avons constaté plus haut et nous le voyons de nouveau ici qu'Ockham considère le conceptualisme logique comme théorie probable, encore qu'il ne l'accepte pas lui-même, mais ce qui lui semble être tout à fait inadmissible c'est le phénoménisme de Pierre d'Auriole. Les sens saisissent, dit notre philosophe, leurs objets propres d'une manière immédiate, l'oeil p. ex. voit directement la blancheur et non pas son phénomène. (»Unde dico primo, quod in nulla notitia intuitiva nec sensitiva nec intellectiva constituitur res in quocumque esse, quod sit medium aliquod inter rem et actum cognoscendi, sed dico, quod ipsa res immediate sine omni medio inter ipsam et actum videtur vel apprehenditur. Nec plus est aliquod inter medium et actum propter quod dicatur res videri, quam est aliquod medium inter Deum et creaturam«. L. I. D. XXVII. qu. 3; fol. cc 3^{r}, col. 1, 2). Quiconque voudrait cependant intercaler entre l'objet et l'acte de connaissance sensible un être intermédiaire, un phénomène, devrait aussi pour ce phénomène admettre un intermédiaire ultérieur et ainsi de suite sans fin. Il est du reste étrange qu'on affirme la saisie immédiate du phénomène, sans la vouloir accepter pour la chose elle même dans les actes de connaissance intuitive.

J'aurai ailleurs l'occasion de démontrer que c'est surtout un franciscain d'Oxford, le bachelier Walther Chatton (Catho) qui, dans son commentaire sur les Sentences, s'est dressé contre Ockham en adversaire acharné. Pour le moment il suffit de noter que Chatton veut combattre, entre autres, la théorie des universaux du *Venerabilis Inceptor* tout en la faussant, puis qu'il fait d'Ockham un des représentants du conceptualisme logique.

Afin de mieux mettre au jour la pensée de Chatton et son erreur, notons qu'il existe deux rédactions de son commentaire sur les Sentences, au moins du premier livre: l'une conservée dans le Fonds lat. 15886 de la Bibliothèque Nationale, l'autre dans le F. l. 15887. Faisant abstraction de la relation qu'il y a entre elles, appelons simplement la première rédaction A, la seconde B. C'est la rédaction A qui nous servira comme point de départ, car nous y trouvons une

discussion plus détaillée de la pensée d'Ockham et l'erreur de Chatton y ressort d'une manière plus claire que dans la rédaction B.

Chatton signale d'abord en général la théorie qui admet à côté des actes réels de connaissance et des choses extérieures une espèce d'être qui, à vrai dire, n'existe nulle part, mais qui pourtant s'impose à notre pensée comme objet de connaissance, comme *esse obiectivum*. La théorie se bifurque; certains de ses partisans l'admettent aussi bien pour la connaissance sensible que pour la connaissance intellectuelle, tandis que les autres ne l'appliquent que dans le domaine de la pensée intellectuelle. Que la première direction du conceptualisme ait été représentée par Pierre d'Auriole, personne n'en peut douter, mais on se demande à quel maître aurait pu penser Chatton en parlant du conceptualisme logique restreint au domaine intellectuel. On serait porté à croire qu'il s'agit de Hervé Nedellec ou de son confrère Durand de St. Pourçain. Mais il n'en est point ainsi. Selon Chatton »quelqu'un« dans son premier livre de Sentences, Dist. II. qu. 6, affirme que le concept universel n'est ni connaissance confuse ni aucune sorte d'espèce intelligible ni aucune qualité produite par l'acte d'intelliger, mais qu'il se ramène à un être à part hors de toute réalité, à un *esse obiectivum*. L'auteur du Commentaire termine, il est vrai, la discussion par la remarque, que si l'on ne voulait pas accepter l'idée de l'*esse obiectivum*, on pourrait se rallier à la théorie qui voit dans le concept universel une qualité réelle dans notre âme; cependant il ne faut voir là qu'un trompe-l'oeil, puisqu'à travers tout le premier livre du Commentaire se fait jour l'idée d'*esse obiectivum* et c'est en vain qu'on chercherait dans d'autres questions une analyse du concept universel. Chatton ne prononce pas le nom de l'auetur, mais il répète presque mot à mot le texte du commentaire d'Ockham, en sorte qu'on ne peut douter un instant qu'il s'agisse toujours du fameux *Inceptor* oxfordien. -- Avec encore moins de réserve la rédaction B attribue à Ockham le conceptualisme logique qu'il combattait lui même, bien qu'il avouât ne pas disposer d'arguments *magni ponderis*. Ajoutons de plus que, dans les éditions imprimées, ce n'est pas dans la 6-me question qu'Ockham parle des universaux, mais dans la question 8 (L. I. D. II).

Dans toute la polémique de Chatton revient sans cesse la pensée que, l'*esse obiectivum* une fois posé, on ne peut plus former aucun jugement vrai qui porte sur une chose extérieure quelconque. Si l'on considère p. ex. la proposition »Dieu est l'être infini«, selon la théorie des êtres fictifs, l'acte de la pensée se porte directement sur l'*esse obiectivum* comme sur son terme, mais alors la proposition est fausse,

car à l'être intentionnel ne conviennent pas les perfections absolues qui conviennent au Dieu réel. Il en serait de même de toutes les autres propositions, par lesquelles on voudrait énoncer un jugement ayant pour objet une chose extérieure.

Celui qui se montra encore plus catégorique que Chatton à imputer à Ockham le conceptualisme logique qu'il n'avait jamais enseigné, ce fut un autre franciscain, Guillaume de Rubione. Il affirme sans la moindre hésitation qu'un auteur, dans la 6-me question de la IIe Dist. du premier livre des Sentences, a transporté les universaux dans une sphère d'êtres fictifs. Bien que ces êtres soient le terme de l'acte de connaître, ils sont cependant dénués de toute réalité. Dès le premier mot on entrevoit une ressemblance avec Chatton. C'est d'abord la même citation: au lieu de la question 8 apparaît la question 6. Ensuite les objections qu'Ockham, suivant les procédés scolastiques, fait lui même à son opinion, sont prises comme preuves de la fausseté de cette opinion. Et alors il n'y avait plus qu'à imputer au novateur d'Oxford une opinion qu'il avait réfutée lui même.

En tout cas la polemique de Guillaume de Rubione, comme celle de Chatton, contre le conceptualisme logique mérite d'être mentionnée, car elle reflète l'idée qu'on s'est formée alors du courant en question. Nous y trouvons tout d'abord une distinction précise entre l'*esse subiectivum* et l'*esse obiectivum*, entre l'être réel et l'être intentionnel ou fictif. Ce dernier paraît à Guillaume de Rubione inadmissible pour une triple raison. Il semble avant tout impliquer une impossibilité intrinsèque. Même selon ceux qui l'acceptent il est quelque chose de positif; mais qui dit être positif, dit être réel, à savoir substance ou accident. Alors admettre que l'être, bien qu'il soit positif, ne peut exister d'aucune façon, veut, ce semble-t-il, concilier des contradictoires. L'être fictif entre aussi en opposition avec la doctrine communément reçue sur les catégories. On est d'accord qu'il n'y en a que dix; cependant la théorie conceptualiste devrait en admettre le double ou, ce qui est plus vrai, un nombre infini.

Terminons la suite des adversaires du conceptualisme logique par Jean de Mirecourt, l'adhérent fervent de Guillaume d'Ockham. Dans toute la 4-me question du Ier livre de son commentaire sur les Sentences il s'agit d'établir, si la connaissance d'un objet quelconque crée entre l'acte psychique et l'objet une entité à part. Ici, comme dans toutes les autres questions, le *Monachus Albus* tâche de renfermer ses idées dans un petits nombre de conclusions dont chacune est suivie d'une série d'arguments. Les trois premières

conclusions visent le conceptualisme logique, les deux autres se dirigent contre la théorie des espèces. A la suite d'Ockham, Jean de Mirecourt rejette d'emblée le phénoménisme de Pierre d'Auriole. Dans toute la question citée on ne rencontre pas le nom du *Doctor Facundus*, mais on y retrouve ses neuf *experientiae* qui doivent prouver que le phénomène constitue l'objet immédiat de toute connaissance. Le bachelier cistercien oppose aux interprétations phénoménistes de toutes ces *experientiae* ses propres explications, afin de maintenir la thèse selon laquelle le phénoménisme aboutit à un dédoublement du monde extérieur. Des expressions comme: la pierre possède une espèce d'être dans notre âme, l'âme se pose elle même en objet de connaissance, en *esse obiectivum*, ne sont que des métaphores dont on doit se méfier. L'analyse rigoureuse du processus de connaissance fait disparaître toutes les idoles, tous les substituts des objets dans la faculté cognitive. En effet, ce *fictum* devrait se ramener ou à l'être réel ou à l'être idéal. S'il était un être réel, il serait ou substance ou accident; mais c'est ce que nient les adhérents de la théorie de l'*esse obiectivum*. On devrait alors admettre un être idéal qui se glisse entre l'acte psychique et l'objet réel. Pourtant chaque connaissance sensible a pour terme immédiat l'objet qui existe dans le monde extérieur et non pas un phénomène, un *esse apparens*. Du reste, si la connaissance de l'objet exigeait comme intermédiaire un *fictum*, celui-ci exigerait à son tour un autre intermédiaire et ainsi de suite, sans fin. (»Respondeo ad quaestionem ponendo hanc conclusionem: obiectum extrinsecum nullam entitatem recipit ex hoc, quod... cognoscitur intuitive«. I Sent. qu. 4. Bibl. Nationale, F. l. 15882, fol. 17^{r}, col. 2. »Secunda conclusio... Omnia ista verba sunt metaphora: lapis est in anima, ...anima ponitur ante se, constituitur in esse perspicuo vel esse apparenti...« Ibid. fol. 18^{r}, col. 2. »Tertia conclusio... Idolum hominis, mediante quo intelligitur homo, vel esset substantia vel accidens... Si dicatur, quod nec substantia nec accidens, sed fictum nullibi habens esse nisi obiectivum..., consequens falsum, quia res ipsa extra est illa, quae primo intelligitur«. Ibid. fol. 19^{r}, col. 1).

Après avoir exposé la controverse entre les adhérents et les adversaires de la théorie de l'*esse obiectivum* et des *ficta*, hâtons nous de remarquer que l'affirmation ou la négation de cette théorie essentielle ne suffisait pas à elle seule à décider, si l'on était réaliste, conceptualiste ou nominaliste. Ce sur quoi on doit insister en ce moment, c'est que les conceptualistes qui ramenaient l'universel à l'*esse obiectivum* (Durandus, Pierre d'Auriole) différaient nettement de ceux

qui l'identifiaient avec l'être réel, l'*esse subiectivum* des actes psychiques (G. Ockham, Jean de Mirecourt), bien que les uns et les autres aient contesté les degrés métaphysiques et le principe d'individuation, en appauvrissant de la sorte le domaine de la métaphysique.

VI. La distinction entre la connaissance intuitive et abstraite. — J'ai signalé déjà ailleurs l'importance capitale de la distinction entre la connaissance intuitive et abstraite qui, depuis Duns Scot, est devenue l'objet de controverses ardentes. Si le conceptualisme a appauvri le domaine des réalités métaphysiques, l'analyse de la distinction entre les deux genres de connaissance a abouti, chez quelques philosophes, à ébranler les fondements mêmes de toute la métaphysique en y remplaçant la certitude par des simples probabilités.

La connaissance intuitive porte, dit Duns Scot, sur la présence réelle des objets, tandis que la connaissance abstraite ne concerne pas l'existence ou la non-existence des choses. Pierre d'Auriole reproche au *Docteur Subtil* d'avoir nié la possibilité de séparer la connaissance intuitive et les objets, puisqu'il arrive de fait que des objets nous apparaissent sans qu'ils soient réellement présents. Ne se contentant pas d'alléguer cinq *experentiae* (1. visiones derelictae ex forte sensibili, 2. somnia, 3. apparentiae in timentibus, 4. in ludificatis, 5. in habentibus oculos molles), le *Doctor Facundus* démontre par un raisonnement déductif que l'objet ayant été réduit au néant, Dieu pourrait en conserver dans notre âme la connaissance intuitive. La différence entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite n'est donc pas fondée sur la diversité des objets (existence et nonexistence), mais sur la diversité des modes de saisir le même objet. Par la connaissance abstraite nous saisissons l'objet comme absent, dépourvu de réalité et d'une manière médiate, à l'encontre de la connaissance intuitive où l'objet apparaît comme réel, présent et d'une manière immédiate. Il peut donc se faire que ce qui n'est point réel ni n'agit sur nos organes sensoriels, apparaisse tout de même comme quelque chose de réel et d'affectant nos facultés cognitives. Il paraît hors de doute qu'il y a une liaison étroite entre cette manière de distinguer les deux genres de connaissance et la théorie de l'*esse obiectivum*. Rappelons en plus que selon Pierre d'Auriole Dieu pourrait créer en notre âme des représentations des choses sans qu'elles existent en fait. Nous nous rapprochons ici, c'est de toute évidence, du génie malin de Descartes, mais les conséquences extrêmes n'en seront tirées pour la valeur de notre connaissance que par Guillaume Ockham et, encore plus, par Nicolas d'Autrecourt.

On ne peut trop insister sur ce que, d'après G. Ockham, la science au sens strict du mot n'est que celle qui déduit ses propositions des *principia per se nota*. Encore ne faut-il pas confondre ces *principia* avec les principes évidents engendrés par l'expérience, puisqu'une science nécessaire ne peut pas découler des principes concernants les contingences. Il résulterait de ceci qu'au sens strict du mot, les mathématiques et les jugements analytiques seuls constitueraient la science nécessaire. Même l'existence est quelque chose de contingent et, partant, toute science fondée sur la connaissance intuitive n'a pas le caractère de nécessité, bien qu'elle soit évidente. (»Propositio scibilis scientia proprie dicta est propositio necessaria, dubitabilis, nata fieri evidens per propositiones necessarias, evidenter per discursum sillogisticum applicatas ad ipsam«. Prolog. in Sententias, Lugduni 1495, lit. B. »Illa propositio: *calor est calefactivus* est necessaria et dubitabilis, quia si aliquis actu apprehenderet calorem intuitive et nunquam sentiret calorem..., posset dubitare, an calor posset producere calorem...; tamen illa propositio per nullas propositiones necessarias applicatas ad ipsam per discursum sillogisticum potest de non evidenti fieri evidens, sed tantum fit evidens per experientiam sumptam ex notitia intuitiva«. Ibid. »Aliqua autem (conclusio) stat ad principia non per se nota, sed ad principia nota tantum per experientiam«. Ibid. lit. F. »Per secundam (conditionem) excluditur evidens notitia contingentium, quae non est scientia proprie dicta«. Ibid. lit. H.). La science intuitive ou empirique peut de son côté présenter divers degrés de valeur selon qu'elle vise le monde extérieur ou bien les faits de notre conscience. L'idée que Dieu peut comme cause première produire immédiatement tout ce qu'il produit d'ordinaire par des causes secondes, fut pour Ockham une source d'esprit sceptique. Si Dieu peut, en effet, créer dans l'âme la connaissance intuitive des choses extérieures sans qu'elles existent en réalité, il se peut que ce que nous croyons être des choses réelles ne soient que des illusions. (»Licet cognitio intuitiva non possit naturaliter causari nisi quando obiectum est praesens..., tamen supernaturaliter posset«. II Sent., qu. 15. Ed. Lugd. lit. E). Deux points semblent être acquis par notre analyse: 1° Ockham distingue la science au sens strict du mot (ici il est rationaliste) de la science empirique fondée sur le connaissance intuitive, 2° il diminue la valeur de l'intuition en introduisant l'idée que nous venons de nommer. Par ce double affaiblissement il atteint le principe de causalité et toutes les thèses métaphysiques qu'on y avait basées. Ainsi toute une série d'idées métaphysiques fut réduite à de simples probabilités. Il importe toutefois de

remarquer que le doute d'Ockham ne pénètre pas jusqu'aux faits de conscience, en sorte que leur connaissance est sauvegardée de l'esprit sceptique. (»Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam intuitive... cognoscit aliqua intelligibilia..., cuius modi sunt intellectiones, actus voluntatis, tristitia et huiusmodi... Sed veritates contingentes de istis mere intelligibilibus inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscuntur..., sicut patet per experientiam et per beatum Augustinum XV De Trinitate c. 1«. Sent. Prolog. Ed. Lugd. fol. a-4^{v}, col. 2, fol. a-5^{r}, col. 2).

C'est un trait distinctif de l'occamisme du XIVe siècle qu'il recourt à l'idée de St. Augustin pour sauver la pensée philosophique de son propre scepticisme: nous le voyons p. ex. chez Nicolas d'Autrecourt et encore davantage chez Jean de Mirecourt. Il s'en est suivi une autre ressemblence entre le bachelier oxfordien et ses deux adhérents de Paris. Nous venons de voir que la science déductive fondée sur les *principia per se nota* et la connaissance qui se rapporte aux faits de conscience sont, chez Ockham, les seules qui possèdent le caractère de nécessité et échappent complètement à l'action dissolvante du doute, tandis que même les objets du monde extérieur qui entrent dans la sphère de la connaissance intuitive pourraient être contestés et que toute la métaphysique dont on a fait jadis tant d'état, se ramène à des probabilités. Si nous comparons avec ces idées d'Ockham celles de Nicolas d'Autrecourt sur la certitude des propositions tirées des jugements analytiques et de la conscience que chacun a de sa propre existence, aussi bien que ce qu'il dit du doute qui ronge tout le reste du domaine de la science; si nous y ajoutons la différence entre la science du premier et celle du second dégré de Jean de Mirecourt, — nous allons constater que les deux bacheliers de Paris n'ont fait que développer et appliquer les idées d'Ockham. L'influence d'Ockham se fait sentir aussi chez Jean de Rodington bien qu'il le combatte dans bien des endroits. Souvenons nous d'abord de son scepticisme en métaphysique et nous allons comprendre l'esprit qui le pousse à avancer des thèses radicales bien qu'entourées de réserves. Les réserves une fois écartées, on dégagerait le scepticisme radical de Nicolas d'Autrecourt qui porte sur tout le monde extérieur et ne s'arrête qu'en face des faits de conscience. (»Secundum istum modum diceretur, quod nulla notitia nostra est intuitiva et hoc respectu alterius rei a seipsa, scilicet... quod tunc non intelligimus Deum nec hominem, sed similitudinem eius... Ex ista propositione, si esset vera, quam non assero (voir le mode

de procéder de Nicolas d'Autrecourt!), sequuntur istae conclusiones: 1° quod omnis nostra cognitio intellectiva pro statu isto est accidentalis de virtute sermonis, quia est tantum speciei in anima, 2° quod est tantum existentis, quia speciei praesentis in anima, 3° quod non plus intelligimus accidens reale extra animam quam substantiam, 4° quod nullus intelligit seipsum, quia ipse non est illa species, 5° quod necessario est ponere speciem in intellectu«. I Sent., qu. 2. Cod. Vat. lat. 5306, fol. 5r, col. 1. »Illud non est verum scil. quod nihil cognosco intuitive, quin intellectus possit dubitare, utrum sit vel non sit, quia quod ipsemet intelligit, non potest dubitare, similiter, quod ego vivo, non possum dubitare«. Ibid. fol. 7r, col. 1).

VII. Presque parallèlement au processus dissolvant la métaphysique eut lieu la naissance de la science positive. A Paris et plus encore à Oxford on insistait tout particulièrement sur l'élément individuel et sur l'observation des faits. L'idée d'une théorie astronomique qui ne serait »juste« qu'en englobant tous les phénomènes, arrive au moyen-âge, lancée par Aristote et répétée par Averroès et Maïmonides. Nous savons déjà que l'idée de l'*impetus* apparaît pour la première fois chez Pierre Olivi, mais on ne s'était pas rendu compte jusqu'à présent que François de Marchia interprète au moyen de cette idée les phénomènes physiques, suivant l'esprit qui ne régnait encore que dans l'astronomie. Buridan n'a fait que suivre sur ce point de Marchia. Il faut joindre à ces faits la détermination quantitative des phénomènes physiques par des symboles géometriques.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LE CRITICISME ET LE SCEPTICISME DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVE SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1925.

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1926.

10 1911.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LE CRITICISME ET LE SCEPTICISME DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVE SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1925.

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1926.

Quand on se propose de tracer le tableau du développement historique de la philosophie, on peut ou bien publier des monographies, consacrées à ses divers représentants, comme on peut fixer l'attention sur les divers courants et tendances philosophiques, pour arriver ainsi à préciser la façon de formuler les problèmes et à mieux suivre leur évolution. Tout en réclamant des recherches inductives aussi scrupuleuses que les monographies qui traitent des différents penseurs, l'étude des grands courants philosophiques nous permet cependant d'éviter de répéter continuellement les mêmes réflexions. Plus j'ai étudié le criticisme et le scepticisme au XIVe siècle, plus je suis arrivé à me convaincre, que ce qui paraissait la propriété exclusive ou extraordinaire de tel ou tel écrivain, n'était en réalité, que le résultat d'un courant plus général, qui se frayait un chemin dans la mentalité de l'époque. Pour pouvoir mettre ce courant en lumière, j'ai dû faire entrer également dans le cercle de mes investigations, des auteurs d'une importance secondaire, voire même des écrivains encore moins en vue. Par les résultats que je présente dans cette étude, j'ai l'intention de compléter et d'éclairer mes deux travaux déjà parus sous le titre: „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle“ et „Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle“ (Cracovie 1924). Ces trois études précèdent un ouvrage plus étendu sur la philosophie du XIVe siècle, que je me propose de publier à l'avenir.

Comme on ne saurait présenter un tableau de la philosophie médiévale sans puiser dans les sources manuscrites, je commence par soumettre au lecteur les résultats de mes recherches sur les manuscrits. Je me borne pourtant presque exclusivement aux commentaires sur Pierre Lombard, car c'est là surtout, qu'on trouve la source principale, permettant de connaître la philosophie du moyen âge.

1. Personne n'ignore, que dans les commentaires sur les Sentences, il faut strictement distinguer: 1) les reportationes, autrement dit, les notes prises pendant les leçons; 2) l'édition préparée par l'auteur lui-même et 3) les textes remaniés et les abrégés, abbreviationes, datant en général d'une époque plus récente. J'ai déjà exprimé ailleurs la supposition que l'édition préparée par l'auteur s'appelait ordinatio; or une série de cas ne peut que confirmer cette hypothèse.

1) Les citations dans les Determinationes de Guillaume d'Alnwick, que contient Cod. Pal. lat. 1805. fournissent la preuve, que dans les manuscrits laissés par Pierre d'Auriol, en dehors de l'édition de son commentaire sur Lombard, préparée par cet auteur, nous trouvons aussi des reportationes. En effet, sur la marge de ce manuscrit, fol. 94^{v}, nous lisons les mots suivants: Hae rationes in ordinatione sua D. 8 primi libri; d'autre part le texte de fol. 168^{v} nous apprend, que: Haec sunt dicta sua (Aureoli) in diversis locis, prout inveni in reportatione. Le Ms. Balliol College 63 (Oxford) contient sur les fol. 1^{r}—17^{v}, le commentaire de Pierre d'Auriol sur le deuxième livre des Sentences. En comparant soigneusement le manuscrit et le texte imprimé, nous voyons, que la rédaction dans le Ms. B. C. 63 est beaucoup plus brève, quoique, dans la mesure, où il existe, le texte de celle-ci s'accorde généralement mot pour mot avec l'édition imprimée. Il en résulterait, que le Ms. est soit un abrégé, soit la rédaction primitive plus courte, mais non un reportatum ordinaire. La provenance du manuscrit, qui date de la première moitié du XIVe siècle, paraîtrait plutôt indiquer une rédaction primitive plus courte, d'autant plus, qu'il contient une dispute, unique en son genre, entre Pierre d'Auriol et Thomas de Wilton. Cette dispute remonte probablement à l'époque, où Pierre d'Auriol et Thomas de Wilton étaient déjà aux prises à Oxford, en qualité de maîtres en théologie. En dépit de tout cela, vu la forme du texte manuscrit, je le considère comme une abbrevratio.

2) Ockham a dû probablement remanier la rédaction primitive du premier livre du commentaire sur Lombard, puisqu'il dit lui-même (Sent. I, D. XXVII, q. 3), qu'il avait déjà refait presque en entier le premier livre, avant d'avoir pris connaissance du commentaire de d'Auriol, ce qui ne nous empêche pas de trouver des citations de cet auteur déjà dans le prologue et dans les premiers

passages du livre I (Sent. I, D. I, q. 3. Ed. Lugdun. 1495, lit. B. Cfr. aussi Petrus Aureoli, Sent. I, D. I, Ed. Romae 1596, p. 90, 91). Elles suffisent par conséquent à prouver, que le premier livre a été remanié par l'auteur lui-même, de sorte que la forme sous laquelle nous connaisssens l'édition imprimée, ne correspond ni à la rédaction primitive, ni à un reportatum tiré des leçons. Quant aux livres II, III et IV, tout semble parler en faveur de la supposition, qu'ils nous sont parvenus, seulement sous la forme de reportata. En effet, lorsque les nominalistes les plus en vue du XIVe siècle, comme Adam Woodham, Marsilius de Inghen et Pierre d'Ailly, citent les livres en question, il ne parlent que de leurs reportationes (Adam Woodham, Sent. IV. q. l., Ms. Bruges 172, fol. 3^r: Hockam super quartum, ut patet, in reportatione; fol. 3^v: tenetur in reportatione Hockam super secundum, cfr. également fol. 4^v; Marsilius, Sent. 4, q. 1, a 3, Ed. s. a. et 1, fol. Aa — 6^v: Occam autem dicit propter rationes, tactas super quartum in reportatione; Petrus de Alliaco, Sent. IV q. 5, Argent. 1490, fol. D. — 2^v: Unde concludo cum G. Occam in reportatione quarti). Les rapports différents entre les manuscrits et le texte imprimé, d'une part dans le premier livre et de l'autre, dans les livres suivants, constituent une nouvelle preuve à l'appui de cette supposition. Le colophon du livre I dans le Ms. de la Bibliothèque Royale de Belgique 1284, fol. 405^r, mérite également de retenir l'attention: Expliciunt questiones super primum Sentenciarum de ordinacione fris Guill. Occam... Oxonii scriptae (cfr. aussi Ms. Mazar. Nr. 894/492, 1). Nous venons de dire, que l'ordinatio était peut être une édition remaniée par l'auteur lui-même; or dans le cas qui nous intéresse, cette hypthèse devient presque une certitude. Disons d'avance, que le Ms. de la Bibl. R. de B. 1284 forme un tout avec le Ms. B. R. B. 3512, où nous voyons les livres II, III et IV du commentaire d'Ockham sur Lombard. pourvus de l'inscription significative rubro, sur le fol. 1^r: Incipiunt reportata mgri Guillelmi Occam Anglici super tres ultimos libros Sentenciarum. L'ordinatio du premier livre est ici nettement opposée aux reportata des trois livres suivants. Je présenterai ailleurs une confrontation détaillée des textes; pour l'instant je veux me borner à signaler deux faits caractéristiques. En premier lieu, lorsqu'on compare les manuscrits avec l'édition imprimée (Ed. lugd. l. II, q. 18 = Ms. Merton College 100 Oxford, l. III. q. 13; Ed. lugd. l. II q. 17 = Ms. Mert.

C. 100, l. III q. 14; Ed. lugd. Dubitatio additae = Ms. Mert. C. 100, l. IV, q. 14), malgré les différences insignifiantes dans le texte même, on en constate une très sensible dans la disposition des questions. On s'explique le plus facilement ce fait, lorsqu'on admet qu'on se trouve ici en présence de reportata, dans lesquels l'ordre de succession des questions a été modifié. Cette supposition paraîtra d'autant plus plausible, si nous ne perdons pas de vue que dans le texte même du manuscrits de Merton College, on voit à plusieurs reprises revenir le nom d'Ockham, ce qui serait absolument impossible dans une édition préparée par l'auteur lui-même. Dans le manuscrit de Merton College, le texte nous renvoie une fois également à l'„ordinatio" d'Ockham, voulant certainement indiquer ainsi le livre premier, car là, où le texte de ce manuscrit fait mention de l'ordinatio (Ad ultimum patet in ordinatione Ocham, quod... Sent. IV q. ultima, fol. 202^{v}), le texte de l'édition imprimée nomme expressément le livre premier (ad ultimum patet in primo, quod... Ed. lugd. Sent. IV, q. ultima). La thèse, suivant laquelle les trois autres livres du commentaire d'Ockham se seraient uniquement conservés sous la forme de reportata, est encore confirmée par cette circonstance, que les manuscrits aussi bien que l'édition imprimée du I l. renvoient, à un endroit, aux reportationes, comme aux livres suivants, qui traitent de problèmes concernant la morale (Sicut de ista conclusione dictum est diffuse in reportationibus in materia morali. Ed. lugd. vol. O. — 6^{v}; Ms. Merton College 100, fol. 102^{r}).

Dans mon étude sur „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", j'ai affirmé que les Quaestiones d'Ockham concernant la physique, qu'on trouve à la Bibl. Nat. Paris F. l. 17841, ont paru après la publication des Quodlibeta. Or F. Federhofer (Philosophisches Jahrbuch, 1925, fascic. 1) se trompe lorsque voulant rectifier mon opinion, il affirme, que ces Quaestiones ont été écrites après les Quodlibeta. Il faut en effet distinguer entre deux genres de Quaestiones. J'ai dit expressément, que les Quaestiones, que contient le Ms. F. l. 17841, avaient été écrites à une époque postérieure à la publication des Quodlibeta, et il ne peut pas en être autrement, du moment qu'à plusieurs reprises nous y trouvons des citations, tirées de ceux-ci (fol. 1^{r}: Quodlib. IV. qu. ultima; fol. 2^{r}: Quodlib. V. qu. 13; fol. 3^{r}: Quodlib. I. qu. 5; fol. 4^{r}: Quodlib. I: fol. 7^{v}: Quodlib.

II, qu. ultima; fol. 8r: Quodlib. III, qu. ultima). Dans l'initium de cet opuscule, nous lisons les mots: Circa materiam de conceptu. Il faut en distinguer le grand commentaire, que je connais par le Ms. Bruges [illegible] et par ailleurs. Lorsqu'on étudie les manuscrits contenant le grand commentaire sur la physique, on se trouve en face de certaines difficultés, dans l'explication desquelles je ne veux pas entrer ici.

3) Adam Woodham. Je puis ajouter plusieurs nouveaux détails à mes observations précédentes sur les différentes rédactions du commentaire d'Adam Woodham. Je fais remarquer d'avance, que le Ms. Bruges 172 contient sur le fol. 1r—26r le quatrième livre du commentaire d'Adam, qu'à partir du fol. 27r on y trouve le livre premier et sur les fol. 109v—110v le commencement de l'abrégé du quatrième livre. Les paroles suivantes, notées sur le fol. 27v, immédiatement après la collatio du premier livre, méritent d'éveiller notre intérêt: In nomine Dni incipit brevis collectio Woodham super Sentencias apud Oxon extracta ex leccionibus suis et alibi occurentibus, dum se disponeret et eciam dum legebat etc. On trouve une note analogue dans Cod. Vat. lat. 955, fol. 1r, aussi faut-il confronter pour cette raison les textes des deux manuscrits. Le fait que dans son commentaire (Ms. Crac. Bibl. Jag. fol. 20r), Henri Totting de Oyta cite un long passage de la lectura londoniensis d'Adam, servira de point de départ à la ségrégation ultérieure en groupes différents, des diverses rédactions du commentaire de Woodham. Il faut distinger au moins deux leçons du commentaire d'Adam; l'une écrite à Londres et une autre qui a été rédigée à Oxford. On sait qu'Henri de Oyta a composé un abrégé du commentaire d'Adam, qui fut imprimé ensuite; il serait peut-être risqué d'admettre d'avance des rapports entre cet abrégé et la lectura de Londres que cite Henri. Je signale aussi le fait, que contraiment à ce qu'on a écrit ailleurs, le Ms. Harleian 3243 au British Museum contient non un commentaire d'Adam Woodham sur les Sentences, mais un petit traité de cet auteur, intitulé „De divisione et compositione continui", probablement identique à celui, que, suivant le Cardinal Ehrle, on trouve dans le Ms. Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi 1249, B, 7 (Initium: Quod continuum non componatur. Ms. Harl. 3243, fol. 55r).

4) Jean Rodington. En dehors d'Adam Woodham, aucun autre des professeurs d'Oxford ne subissait peut-être autant l'influ-

ence d'Ockham, que le Franciscain Jean Rodington. Les manuscrits de ses oeuvres sont très rares. Le Cod. Vat. lat. 5306 contient le premier livre de son commentaire sur les Sentences, le Ms. de la Bibl. R. de Belgique 11578 le premier et le second livre et le Ms. Bruges 503 apporte les Quodlibeta, qui pourtant sont dépourvus d'un plus grand intérêt philosophique, vu qu'ils traitent de questions morales et théologiques.

5) Jean de Mirecourt. Dans mon travail intitulé „Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus" (Miscellanea Fr. Ehrle I), j'ai dit, que la première rédaction du commentaire de Jean de Mirecourt se trouve à la Bibl. Nat. de Paris, F. l, 15882 (l. I) et 15883 (l. II—IV), Ms. Crac. Bibl. Jag. 1148 (l. I), Prag. 419 (l. II, III), Cod. Pal. lat. 340; à ces sources il faut encore ajouter celles, que nomme le Cardinal Ehrle (Petrus de Candia, p. 103): Ms. Bibl. Naz. Neapol. VII, C. 28, Ms. Metz. 211, Ms. Turin. Bibl. Univ., Pasini 113, D. IV, 28, Erlangen Ms. 370. La seconde rédaction du commentaire n'était connue que pour les livres I et IV dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1182; enfin j'ai découvert une troisième rédaction à la Bibl. Nat. de Paris. F. l. 14570. J'ai trouvé dernièrement dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1378 sur les fol. 176 325 la seconde rédaction du commentaire de Jean de Mirecourt sur les livres III et IV, de sorte que nous connaissons aujourd'hui cette rédaction en entier.

6) Robert Holcoth. On n'a pas fait jusqu'à présent d'études approfondies sur les rapports entre les écrits philosophiques et théologiques, imprimés d'Holcoth et les oeuvres manuscrites de cet auteur. Dans ces conditions, l'historien de la philosophie se trouve dans une situation difficile, vu qu'Holcoth n'est certainement pas l'auteur de tous les ouvrages philosophiques, qu'on lui attribue et que nous ne savons même pas, si nous sommes en possession d'une rédaction définitive du commentaire sur les Sentences, d'une ordinatio. Lorsqu'on examine la disposition des matières de ce qu'on appelle Determinationes (Lyon 1497, 1510, 1518), on s'aperçoit au premier coup d'oeil, que les éditeurs en ont fait une espèce de second commentaire sur les Sentences, mais qu'ils ont puisé dans du matériel étranger, car, comme nous le verrons dans la suite, la première question, qui est en même temps la plus importante, a été tirée du commentaire de Roger Swineshead. Il appert de la comparaison des manuscrits avec l'édition imprimée du commentaire

sur les Sentences d'Holcoth que tout au moins le texte imprimé ne contient pas une ordinatio. Le Ms. Oriel. College. 15. (Oxford), ainsi que le Ms. Royal 10 l. VI au British Museum méritent d'attirer l'attention; nous y trouvons non seulement une collatio au commencement, mais aussi une conclusion extrêmement intéressante de tout l'ouvrage, à savoir une cessatio. Les Ms. Crac. Bibl. Jag. 1374 et 1378, ainsi que le Ms. de Merton College 113 (Oxford) fournissent une preuve éclatante à l'appui du fait que ce qu'on appelait les „principia", s'introduisait parfois d'une façon mécanique dans le texte même des commentaires sur Petrus Lombardus. Dans tous les cas, je n'ai pas trouvé un seul manuscrit qui, en ce qui concerne la disposition des matières, se fût accordé avec le texte imprimé.

7) Roger Swineshead (Suisset, Rosetti) a publié entre autres un commentaire aux Sentences, que nous voyons conservé dans le Ms. Oriel College 15 (Initium: Utrum aliquis in casu ex praecepto possit obligari), Cod. Vat. lat. 1108, Ms. Bruges 192, Ms. Bibl. Royale de Belgique (Rogerii Rugosi Questiones in magistrum). Nous avons dit plus haut, qu'on avait attribué à tort à Robert Holcoth, la première question d'une longueur démesurée de ce commentaire; il nous faut encore ajouter qu'une partie de cette question est passée dans différents recueils, sous la forme d'un traité à part sur la physique. Le Cod. Canonicianus Miscellaneus 177 (Bodleiana) contient ce traité sur les fol. 174—185, où il se termine par le colophon caractéristique suivant: Finitus est tractatus de maximo et minimo subtiliter compilatus a Lingerio Suiscept, sive Roseto. Le contenu de ce traité est entré également dans le grand ouvrage de Roger Swineshead, intitulé Calculationes.

8) Le commentaire d'Henri Totting de Oyta nous est parvenu dans les Mss. Crac. Bibl. Jag. 1361 et 1362 (Initium: Utrum ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis...). Dans le manuscrit d'Oxford, Balliol College 72, nous apercevons, sur la feuille de protection en parchemin, l'inscription: „M. Hervei Clyoti", que les catalogues ont eu le tort de mettre en rapport avec l'auteur du commentaire sur les Sentences, que contient ce manuscrit. La comparaison avec les manuscrits de Cracovie a fourni des preuves irréfutables en faveur de la supposition, que le manuscrit d'Oxford contient le commentaire d'Henri de Oyta. Cet ouvrage mérite d'attirer l'attention, ne serait-ce qu'à cause des longues et nombreuses cita-

tions de Brinkel, un sceptique inconnu du XIVe siècle, qu'on y trouve, de sorte, qu'il est possible de reconstituer dans une certaine mesure la doctrine de cet auteur. (Cfr. Cod. Univ. Prag. 396. ou l'on trouve la logique de Brinkel).

II. Par suite de la théorie de l'irradiation de la lumière divine dans l'intellect humain, l'augustinisme est devenu pour certains représentants de l'école franciscaine, Saint Bonaventure à leur tête, une source de méfiance à l'égard des facultés de connaître de l'intellect humain, du moins dans la mesure, où il expliquait par un contact spécial de la raison avec cette lumière (illuminatio), le caractère de nécessité de certains vérités, p. ex. celui du rapport qui, dans le syllogisme, fait nécessairement découler la conclusion des prémisses. Des influences arabes, en particulier l'idée de l'intellect agent, conçu comme une substance distincte, dont la lumière s'irradie dans l'intellect passif, sont venues se croiser avec l'augustinisme. Si la pensée averroïste n'ébranlait pas directement la confiance dans la force de la raison, elle introduisait toutefois de la confusion dans le domaine de la connaissance, parce qu'elle reconnaissait à l'intellect passif une augmentation de sa faculté de connaître sous influence de l'intellect agent (je passe sous silence la question de l'unité de l'intellect dans la doctrine d'Averroès). On ne saurait donc s'étonner, qu'on eût commencé à donner le nom d'intellect agent à Dieu lui-même (Bacon) et que la limite entre la sphère naturelle de la connaissance et l'intervention du dehors eût disparu peu à peu. A Oxford la philosophie se développait au XIVe sous d'autres auspices qu'à Paris. Ici, c'étaient les Dominicains qui étaient à la tête du mouvement, tandis qu'à Oxford ce rôle revenait aux Franciscains; après des insuccès passagers, ce fut Saint Thomas d'Aquin, qui devint Maître de l'Ordre, pendant que chez les Franciscains à Oxford, il y avait plusieurs maîtres qui, comme Robert Grosseteste et Henri de Gand, n'appartenaient pas au début à l'Ordre de Saint François. Il s'agit évidemment en premier lieu de l'influence doctrinale qu'ils exerçaient et non de leur enseignement en chaire. Dans les commentaires sur les Sentences, parus à Oxford pendant les premières dizaines d'années du XIVe siècle, on rencontre parfois plus souvent les noms d'Henri de Gand et de Robert Grosseteste, que celui de Thomas d'Aquin. La théorie de l'irradiation s'y répandait par l'intermédiaire d'Henri de Gand et se combinait avec les idées du Stagirite, voire même avec celles

d'Averroès sur l'intellect agent. J'ai dit ailleurs (Les Sources), que chez le Franciscain Jean Rodington, la théorie de l'irradiation avait exercé une influence dans le sens d'un amoindrissement de la confiance dans l'intellect; or je voudrais insister ici sur le fait que ce n'était pas seulement Jean Baconthorp, qui à Oxford tâchait de rapprocher l'idée averroïste du christianisme, mais que la même tendance s'était également manifestée chez deux maîtres, jusqu'à présent inconnus, notamment chez Thomas de Wilton et chez Fitz-Ralph.

1) Thomas de Wilton. Dans le Ms. Balliol College 63, Thomas de Wilton se demande dans une „quaestio" spéciale, s'il est possible de prouver d'une manière exacte, que l'âme soit la forme du corps. L'interprétation de l'idée d'Averroès sur les différentes espèces d'intellects, prend une place énorme dans cette question. L'intellectus materialis est 1) éternel et s'appelle matériel parce qu'il est capable de se perfectionner à mesure qu'il s'unit à différents individus (Istum intellectum materialem ponit (Commentator) aeternum esse... istum autem intellectum non dixit materialem, quia materiatum... sed quia quandoque est in potentia ad suam perfectionem, saltem secundum quod huic vel illi individuo singulari copulatur. Ms. Balliol College 63, fol. 52[r]); 2) il est une substance spirituelle, distincte du corps (est una substantia abstracta et separata et per se subsistens. Ibid), enfin, 3) il reçoit en lui-même d'une façon immédiate toutes les espèces intellectuelles (primo et immediate recipit intentiones intellectuales. Ibid). Nous voyons ensuite Thomas Wilton prouver, que suivant Averroès l'intellect agent n'existe pas en nous, mais qu'il s'unit à nous par la part qu'il prend dans les fonctions cognitives (intellectus agens non est in nobis forma in actu in principio, sed solum in fine, quando completur motus intellectus in habitu. Ibid. fol. 53[v]). Tous les péripatéticiens partageaient l'opinion suivant laquelle l'intellect agent est substantiel, d'autant plus qu'Aristote n'avait pas dit autre chose (Dico igitur, quod de intentione Commentatoris fuit et Avicennae et communiter omnium Peripatheticorum, quod intellectus agens est quaedam substantia per se subsistens et credo, quod fuit intentio Aristotelis, qui ita commendat illam veritatem. Ibid. fol. 52[v]). De même que les couleurs deviennent visibles sous l'influence de l'action du soleil, de même l'intellect passif saisit et pénètre les objets matériels, dans la mesure, où la lumière de l'intellect agent agit sur lui, non comme forme, mais comme facteur auxiliaire et concomi-

tant (Intellectus autem agens est lumen solum assistens. Ibid. fol. 52). Pourtant l'intellect passif peut aller plus avant et il est capable de connaître les substances immatérielles. Suivant Averroès, il acquiert cette propriété, lorsque l'intellect agent s'unit à lui, non plus comme agent concomitant ordinaire, mais aussi comme forme, qui irradie en lui. Cet état d'union extraordinaire de l'intellect passif à l'intellect agent s'appelle intellectus adeptus. (Per intellectum adeptum intelligit Commentator dispositionem intellectus materialis..., quando copulatur sibi intellectus agens, ut est forma propria in actu, secundum quam dispositionem cognoscit substantias separatas... Sic intellectus agens copulatur cum intellectu nostro materiali non solum ut agens, sed ut forma illuminans et irradians intellectum ita, quod istud lumen perfectius et perfectius de die in diem copulatur in ratione formae illustrantis. Ibid. fol. 53r). Par le fait de s'unir à l'intellect agent, l'intellect passif acquiert une science nouvelle des substances spirituelles (Cum autem omnia speculativa fuerint in intellectu materiali in actu..., tum copulatur nobis intelectus agens perfecte ut forma in actu. Ista autem copulatio nova est causa novae intellectionis substantiarum separatarum. Ibid. fol. 53r). Plus clairement, que dans le traité „De anima". Averroès est censé exprimer sa pensée dans la Métaphysique, où il dit expressément, que l'intellect passif, uni à l'intellect agent, pénètre d'abord d'une façon parfaite sa propre essence, pour pénètrer ensuite l'intellect agent lui même et toutes les substances spirituelles (Quod intellectus in habitu tunc intelligit seipsum tamquam primum intelligibile et intelligendo se, intelligit intellectum agentem et omnes substantias superiores separatas... quod haec est eius intentio, probo per ipsum XII Metaph. Ibid.) On pourrait prendre tous ces passages pour une interprétation théorique d'Averroès, sans influence sur la philosophie de Thomas de Wilton lui-même; cependant il n'en était pas ainsi. En effet Jean Baconthorp accuse Thomas de Wilton de considérer, sous l'influnce d'Averroès, l'intellect passif de l'homme comme une forme, de sorte que dans son ensemble, la nature humaine a été conçue suivant l'esprit de la doctrine ultraréaliste, comme quelque chose de commun à tous les hommes. (J. Baconis Sent. II, D. XIX q. 1, a. 2, p. 585, ed. Cremonae 1618). Dans le Ms. Balliol College 63, le texte de la question mentionnée est interrompu, aussi n'apprenons-nous pas par Thomas de Wilton lui-même, si à son avis il est possible de prouver stricte-

ment, que l'âme intellectuelle est la forme du corps. Comme nous venons de le voir, il faudrait admettre d'après la remarque de Jean Baconthorp, que Thomas de Wilton a résolu la question dans un esprit plus au moins conforme à la pensée d'Averroès. Nous pourrions peut-être considérer comme logiquement unie à cette opinion, l'observation de Guillaume d'Alnwick, suivant laquelle d'après Thomas de Wilton, il ne serait pas possible de trouver une preuve tsricte contre Averroès, pour défendre la thèse, que tout homme a une âme individuelle propre. (Recitanda est opinio quorumdam modernorum etiam theologorum dicentium, quod non potest probari naturali ratione, quod anima intellectiva multiplicetur, quamvis ponatur forma corporis humani et immortalis, dicentes, quod opinio Commentatoris... W. Alnwick, Determinationes, q. 7, Cod. Pal. lat. 1805, fol. 61r. Sur la marge nous lisons les mots: Opinio magri Thomae Anglici). Une autre remarque de Guillaume d'Alnwick n'est pas non plus dénuée d'intérêt d'autant plus qu'elle nous apprend, que suivant Thomas de Wilton on chercherait en vain une preuve à l'appui d'une autre thèse antiaverroïste, notamment que Dieu peut connaître des choses en dehors de sa propre essence (Ibid. fol. 23r).

2) Fitz-Ralph (Siraph, Armacanus, Syrensis), interprète Averroès suivant l'esprit chrétien et rejette l'explication de Siger de Brabant, qui a prétendu qu'aussi bien d'après Aristote, que suivant Averroès, tous les hommes ont une seule âme en commun. Pour Fitz-Ralph, une explication pareille serait non seulement en contradiction avec la doctrine du Stagirite, mais elle s'opposerait aussi à l'enseignement d'Averroès qui, dans plusieurs passages, a exprimé des vues absolument différentes. C'est vrai qu'on trouve cette idée dans Averroès, mais elle ne joue que le rôle d'une fiction, c'est pourquoi on ne peut se réclamer de ce philosophe, lorsqu'on veut démontrer l'impossibilité d'une preuve à l'appui de la thèse, que chaque homme possède une âme individuelle, qui lui est propre. (Ista responsio non est vera, quia illa sententia... non est sententia Aristotelis nec alicuius alterius philosophi, sed est ficta ab eo solo (Commentatore) et est contra rationem naturalem et contra sententiam Aristotelis... et etiam contra sententiam eiusdem Commentatoris in aliis locis. Sent. I, q. 21, a. 2. Ms. Oriel. College, 15, fol. 84v).

Toute la doctrine d'Averroès, relative à l'intellect agent se pré-

sente sous le jour de la doctrine augustinienne. Aussi bien suivant le commentaire sur le traité „De anima", que suivant la Métaphysique, c'est Dieu, qui est intellect agent et on ne peut que s'étonner de voir, que des personnes raisonnables aient pu imputer à Averroès une idée, qui lui était absolument étrangère. Sur ce point, les idées d'Averroès ne diffèrent pas de celles de Saint Augustin, ou de Robert Grosseteste. On pourrait seulement être choqué de voir Averroès appeler intellect agent, la forme de l'intellect humain, parce qu'un contact aussi étroit avec l'homme, surtout quand il est vicieux, paraît déroger à Dieu. Néanmoins, cette difficulté disparaît, lorsqu'on se rend compte, que pour Averroès il ne s'agit que d'un contact fonctionnel entre Dieu et l'âme et qu'il se produit, pour que celle-ci puisse recevoir en elle-même les concepts des êtres matériels qui l'entourent (Haec Commentator, ubi satis patet, quod intellectus agens non est intellectus materialis, sed forma eius... Unde patet, quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus... Et mirum est, quod homines intelligentes opinionem istam imponunt oppositum Commentatori... Item dicit Augustinus... item Lincolniensis.... Propter argumenta praedicta videtur mihi..., quod intellectus agens... est forma prima scil. Deus ipse, quatenus sic coniungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis. Sent. I, q. 12, a. 3, fol. 46[r]).

Sous l'influence d'Henri de Gand, Fitz-Ralph admet la théorie de l'irradiation de la lumière divine (intellectus agens) dans notre intelligence, de sorte qu'elle intensifie la faculté de connaître de celle-ci. Il faut remarquer du reste que ce contact de l'intelligence humaine avec la lumière divine se produit dans une sphère purement naturelle. (Doctor sollemnis tenet, quod mens habet actualem congnitionem sui et ante omne actum intelligendi..., dicit enim illum actum impressum, igitur naturaliter ab illustratione lucis aeternae .. Unde videtur mihi probabile, quod dicit iste doctor de coniunctione istius lucis aeternae cum anima rationali... quod autem mens humana sic sit naturaliter coniuncta Deo sive divinis rationibus... auctoritatibus potest probari. Sent. I, q. 9 fol. 29[r]) Fitz-Ralph s'écarte d'Henri de Gand, en ce qu'il admet, que la science provenant de l'irradiation de la lumière divine est au début un état habituel latent et qu'elle ne s'accroît qu'au fur et à mesure que par le travail de la raison, les troubles provoqués par l'union

avec le corps viennent à disparaître (Non videtur mihi, quod Augustinus velit dicere istam cognitionem animae esse actualem... Sed dico, quod ista cognitio sit habitualis... Paulatim decrescentibus tribulationibus naturaliter causatis in anima a suo corpore per exercitium speculationis crescit illa illustratio. Ibid. fol. 31[c]). Quoique Fitz-Ralph eût adopté la théorie de l'illumination de Saint Augustin, elle n'eut pourtant pas une influence assez profonde sur sa théorie de la connaissance, pour lui faire perdre confiance dans la force cognitive de l'intellect, comme c'avait été p ex le cas chez Saint Bonaventure et Jean Rodington.

Jean Baconis (Baconthorp) interprète la doctrine d'Averroès d'une façon analogue à celle de Fitz-Ralph, en ce qui concerne l'âme commune à tous les hommes. Si d'une part Jean Baconis soutient, que les preuves de Saint Thomas et d'Hervé de Nédellec, qui démontrent l'impossibilité d'une seule âme commune, sont insuffisantes, il déclare de l'autre, qu'Averroës s'est grossièrement (viliter) trompé, en formulant sa thèse sur une âme commune à tous les humains. A cette thèse, on peut non seulement opposer les idées fondamentales de la philosophie péripatéticienne, mais aussi les vues qu'Averroès lui-même a exprimées ailleurs. C'est pourquoi, il faut la considérer, non comme l'expression de la conviction personnelle du Commentateur, mais la prendre pour une fiction, qui devait lui servir de point de départ à des exercices dialectiques (Secundus articulus, quomodo Commentator viliter defecit de hoc... aliae autem (rationes) solvuntur per propria dicta Commentatoris... Nullus debet reputare istam opinionem veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur. Sent. D. XXI q. I. pag. 594—96, ed. Cremonae 1618). Si Jean Baconthorp est d'accord avec Fitz-Ralph, pour admettre cette fiction chez Averroès, il ne le suit pas dans la tendance à entendre l'intellect agent admis par ce philosophe, selon l'esprit de l'augustinisme. On peut cependant constater des différences d'opinion beaucoup plus nombreuses entre Jean Baconthorp et son ainé, Thomas de Wilton. Nous avons déjà dit, que J. Baconis avait combattu la façon dont Thomas de Wilton concevait le rapport entre l'âme et le corps; ajoutons à présent qu'il rejetait son interprétation d'Aristote et du Commentateur, qui reconnaîtrait à l'esprit humain la faculté de saisir dans certaines conditions les substances immatérielles d'une façon immédiate (Quodlibet. II,

q. 7, p. 695, Cremonae 1618) et considérerait Dieu comme la cause efficiente seulement des corps existant de toute éternité, mais non des esprits purs, autrement dit des intelligentiae (Sent. II, q. 1).

Il n'est pas douteux que par leur tendance à entrer dans des compromis, les interprétateurs d'Averroès à Oxford n'ont pas contribué à approfondir la pensée chrétienne, imbue d'aristotélisme et qu'au contraire ils n'ont fait que l'affaiblir, en permettant à la doctrine averroïste de prendre plus fortement racine dans la mentalité médiévale, parce qu'ils n'avaient pas tous le courage de rejeter ces théories a limine. A côté de Guillaume d'Alnwick, Robert Cowton comptait à Oxford parmi les maîtres, qui malgré tout se montrèrent capables de s'assimiler la philosophie aristotélicienne dans un esprit conforme au progès et à la doctrine chrétienne, tout en évitant aussi bien l'augustinisme par trop conservateur, que l'averroïsme, né dans les milieux philosophiques parisiens. Quoique membre de l'Ordre de Saint François, il oppose à la théorie de l'illumination, sous la forme adoptée par Henri de Gand, le péripatéticisme chrétien, d'après lequel la force naturelle de l'intellect humain, la faculté d'abstraction dont il dispose, l'expérience et les données immédiates de la conscience, sont absolument suffisantes à faire connaître la vérité, sans l'intervention spéciale de Dieu (Contra istam opinionem arguo et ostendo, quod per speciem elaboratam a re cum naturali lumine intellectus agentis stante generali influentia divina absque alia speciali illustratione possit certa veritas et infallibilis haberi de re. Sent. I, q. 20, a. 1, Ms. Balliol College Oxf. 119, p. 114. Et probo quod triplici via contingit perfectam notitiam (habere): 1) per demonstrationem ex primis scibilibus per se notis... posset intellectus abstrahere species universales... Item contingit per experientiam certam notitiam habere... Ibid. p. 115. Item (Augustinus) XIII Trinit. c. I dicit, quod homo certissima notitia tenet...., quod ego aliquid intelligo vel aliquid credo seu vivo. Ibid. p. 116). En conséquence, il prend position contre le courant qui, sous l'influence arabe et juive, abaissait la valeur des preuves métaphysiques dans la théodicée (Quod Deum esse tantum unum necessaria ratione demonstrare potest et hoc demonstrarunt philosophi modo suo. Sent. I, q. 13, Balliol College Oxf. 119, p. 85; cfr. p. 93).

III. La dialectique outrée et ses conséquences. Tenant compte des Topiques d'Aristote, Jean Buridan admet quatre

genres de dispute, suivant le but qu'elle se propose. La dispute dite doctrinalis, tend à aboutir à la science exacte, la seconde, appelée dialectica, tâche de diminuer, par l'argumentation, l'incertitude de certaines affirmations, afin qu'il soit possible de leur donner son assentiment sous la forme d'une opinion; la troisième, tentativa, se propose des buts pratiques et applicables à l'école, pour pouvoir mettre en lumière les connaissances de l'élève ou de l'adversaire, enfin la quatrième, la disputatio sophistica, sert uniquement d'instrument pour vaincre l'adversaire, sans se soucier de la vérité (Buridanus, Comment. in Elench. q. 4. Ms. Crac. Bibl. Jag. 736, fol. 54^{v}, cfr. Petrus Hispanus, Summulae log. Bibl. Nat. Paris. F. l. 6657, fol. 13^{v}). Avec le temps, la dispute appelée tentativa a dû devenir une espèce d'examen, du moment que les statuts de la Faculté de théologie, à Paris, défendaient d'admettre un bachelier aux cours sur les Sentences, avant qu'il n'eût répondu en public et en présence d'un magister dans une dispute tentatoria, ou tentativa (Chart. II, nr. 1189, 28, n. 24). Les deux premiers genres de disputes étaient les plus importants; pourtant, dans les écoles du moyen âge, la dispute dialectique l'emporta bientôt sur la demonstratio, strictement scientifique. L'auteur anonyme de l'opuscule intitulé Sophistica, nous dit que le demonstrator, dont l'argumentation était strictement scientifique et partait de prémisses d'une vérité évidente n'avait pas grand chose à dire, en comparaison du dialecticien, qui pouvait s'appuyer aussi bien sur des prémisses vraies que fausses, pourvu qu'elles parussent probables (Magis proprie dicitur dialectica disputativa quam demonstrativa. Demonstrator enim tantum probat unam partem, quia solummodo ex vero procedit. Inde est, quod demonstrativa disputatio non proponitur inter opponentem et respondentem... Dialecticus vero proprie dicitur disputator, quia probans utramque partem ex probabilibus veris vel falsis. Sophistica, Bibl. Nat. Paris. F. l. 15. 141, fol. 3^{r}).

1. Non seulement le fait que dans les commentaires, les quaestiones ont presque complètement évincé l'ancienne glose et l'expositio, mais aussi que déjà, à une époque relativement reculée, on voit de plus en plus fréquemment paraître de nouveaux manuels de dialectique, prouve suffisamment que la production littéraire s'adaptait aux usages régnant à l'école. Déjà vers la moitié du XIIIe siècle, Guillaume de Shyreswood, Lambert d'Auxerre et Pierre d'Espagne publient des compendiums, devant servir à exer-

cer la jeunesse dans l'art dialectique. L'hypothèse peu heureuse de Prantl sur la provenance de la Somme logique de Pierre d'Espagne, lequel l'aurait tirée de l'original grec de Psellos, fit qu'il négligea la ligne de développement qui relie entre eux les manuels de ces trois auteurs et qu'il ne mit pas leur oeuvre en rapport assez étroit avec Boëce. Mais il s'agit pour nous de mettre une autre circonstance en lumière. D'abord Guillaume de Shyreswood compose son manuel de façon que toutes les parties de celui-ci convergent, comme vers leur terme, vers les deux chapitres consacrés à la dialectique et à la sophistique. L'auteur parle d'une division des syllogismes en scientifiques, dialectiques et sophistiques, dans le but exclusif de passer directement à la dialectique, autrement dit, au sujet des Topiques du Stagirite, et de négliger l'Analytique (De caeteris ommitentes, de dialectica intendimus. Bibl. Nat. Paris. F. l, 16617, fol. 8^{v}. L'ouvrage comprend les parties suivantes: I. Une introduction et le contenu du „De interpretatione", II. le contenu de l'Isagoge, de Porphyre, III. De syllogismo, IV. De locis dialecticis, V. Proprietates terminorum, VI. De locis sophisticis, VII. les Syncatégorèmes).

Lambertus mentionne également à peine la logique qui s'occupe de l'argumentation stricte (demonstratio), pour passer immédiatement à la dialectique. Celle-ci est à tel point le but principal de son manuel que, même le troisième traité, qui analyse la structure du syllogisme, porte le titre d'argumentatio dialectica (Dicto superius de argumentatione dialectica..., nunc de locis dialecticis dicendum. La disposition des matières varie suivant les manuscrits. Dans le Ms. B. Nat. Paris, F. l. 13966, nous voyons l'ordre suivant: I. De interpretatione, II. Isagogé, III. De syllogismo, arg. dialectica, IV. De locis dialecticis, V. De locis sophisticis, VI. Proprietates terminorum, VII. De praedicamentis; dans F. l. 16617: I. De interpret., II. Isagoge, III. Praedicamenta, IV. De syllogismo, V. De locis dialecticis, VI. Do locis sophisticis, VII. Proprietates terminorum. Enfin dans F. l. 7392 nous voyons les chapitres se succéder comme suit: I. De interpret., II. Isagoge, III. De syllogismo, IV. De locis dialecticis, V. De locis sophisticis, VI. Praedicamenta). Comme l'ouvrage de Lambert est le fruit d'exercices pratiques qu'on faisait à l'école, on changea arbitrairement la disposition des matières; aussi, quoi qu'en puisse penser Prantl (Vol. III,

p. 25 n. 96), les différences dans la succession des chapitres n'ont-elles aucune importance.

A l'instar de Lambertus, Pierre d'Espagne annonce également au commencement de son opuscule, qu'il ne s'occupera que de preuves portant le caractère de probabilité (Sola dialectica probabiliter disputat). On ne peut donc guère s'étonner que les Topiques et la Sophistique soient au centre de ses Summulae. Dans les quatre premiers traités, il ne parle de jugements, de prédicaments, de catégories et de syllogismes, que pour les appliquer à l'art dialectique et à la sophistique, auxquelles sont consacrés les deux traités suivants. Pour des raisons pratiques, il les fit suivre du traité De proprietatibus terminorum, ou Parva logicalia, parce qu'il y avait résumé les résultats des discussions d'écoles au moyen âge. Cette disposition typique des matières, telle qu'on la trouve dans les éditions imprimées, est cependant différente de l'ordre probablement plus ancien, dans lequel se suivent les parties de l'ouvrage, dans les manuscrits. Dans le Ms. Bibl. Nat. Paris, F. l. 6657, datant du XIVe siècle, tout le matériel est, p. ex., disposé en 12 chapitres coordonnés. Dans un but pratique, je donne ici, d'après les éditions imprimées, la disposition des parties de la Somme: I. Propositiones, II. Praedicabilia, III. Praedicamenta, IV. De syllogismo, V. Topica, VI. Soph. Elenchi, VII. Proprietates terminorum: 1. Suppositio, 2. Ampliatio, 3. Appellatio, 4. Restrictio, 5. Distributio. 6. Exponibilia ou Syncategoremata). Le manuel de Pierre d'Espagne ne valait probablement ni plus, ni moins que les deux autres, mais ce fut ce manuel seul qui se répandit dans les écoles, sans doute à cause de l'autorité dont jouissait son auteur. Comme le but principal que poursuivait ce livre était moins la science que l'ars dialectica, on se mit bientôt à y joindre des traités à part, intitulés Ars obligatoria, qui contenaient les règles auxquelles on était astreint pendant la dispute. Le fait mérite d'être noté, que les premiers traités „De obligationibus" ont été écrits par les scolastiques anglais [G. Burley (Ms. Bruges 500, 5), G. Ockham (Summa Logicae), Guillaume Sutton (Cod. Dominic. Vindobon. 130, fol. 101^{r}), R. Swineshead (B. N. P. F. l. 14715, Cod. s. Marci Venet. 12, Valentinelli, vol. IV p. 223), Rodolphe Strodus et Billingham] et qu'à Paris, ils trouvèrent une place dans les manuels des partisans de la logique d'Ockham c'est-à dire dans ceux de Jean Bu-

ridan, d'Albertus de Saxonia (Logica, p. ex. dans le Ms. Florent. Laurent. Pluteus XII, sin Cod. 6) et de Marsilius de Inghen.

Le développement que prirent les „Sophismata" est plus étroitement lié à l'un des chapitres, intitulé Syncategoremata, des manuels ci-dessus mentionnés, qu'au caractère didactique général de ces ouvrages. Nous trouvons le chapitre en question aussi bien chez G. Shyreswood que chez Lambert et Pierre d'Espagne. Par syncatégorèmes, on comprenait alors, à l'exception des substantifs et des verbes, toutes les parties du langage, dans la mesure où elles servent à déterminer de plus près le sujet et le prédicat du jugement. Les syncatégorèmes n'ont pas, par eux-mêmes, de signification proprement dite et indépendante, cependant ils désignent quelque chose par le fait de s'unir à d'autres mots de la proposition. Les pronoms „tout" et „nul" sont des syncatégorèmes, car par eux-mèmes, ils n'ont pas de sens défini et ne font que donner un certain caractère de généralité au sujet de la proposition. Il faut également ranger dans ce groupe toutes les conjonctions, car ce n'est qu'en s'unissant à d'autres mots qu'elles prennent un sens défini. Avec le temps, le nombre des syncatégorèmes ne fit qu'augmenter, de sorte qu'on y joignit même certains verbes, comme incipit et desinit; aussi fallut-il un grand effort dialectique, pour expliquer le bien fondé de cette augmentation.

Il n'est pas difficile de trouver les raisons pour lesquelles le développement de la sophistique est étroitement lié au chapitre sur les syncatégorèmes. Conformément à la dernière partie de l'Organon d'Aristote, on considérait comme sophisme uniquement un syllogisme dans lequel, pour tromper l'adversaire, on avait sciemment introduit une erreur, soit dans la matière, soit dans la forme. Sous l'influence des discussions, auxquelles on se livrait dans les écoles au moyen-âge, les anciens sophismes se différencièrent en Impossibilia, en Insolubilia et en Sophismata, dans l'acception stricte du terme (Cfr. G. Wallenrand, Siger de Courtrai). Dans les exercices dialectiques on appelait sophismes les propositions sur lesquelles, comme sur autant d'exemples, on pouvait expliquer, surtout à des commençants, la façon d'argumenter, soit pour, soit contre une thèse (Sophisma dicitur aliqua propositio, quae est argumentis probata et inprobata. Albertus de Saxonia, De consequentiis. B. Nat. Par. F. l. 14715, fol. 60r); d'une façon analogue, dans les exercices de grammaire, on entendait par sophismes les propositions

dont on pouvait se servir comme d'exemples pour montrer les différences entre les diverses parties du langage; enfin dans la logique nouvelle (Parva logicalia), on avait introduit dans les chapitres sur les syncatégorèmes, les plus nombreux sophismes et on considérait comme tels, les propositions capables d'illustrer les différentes fonctions des syncatégorèmes. Bientôt on vit paraître des recueils spéciaux de sophismes. Ils avaient été composés par Kilmington, ou Clymeton (F. l. 16134), Albertus de Saxonia (ibid.), Heitesbury (ibid.), Buridan (Cod. Dominic. Vindobon. 150, fol. 56—60) et Hollandrin. Quiconque s'est intéressé à ce genre de recueils, ne peut pas ne pas avoir observé que la plus grande partie des sophismes qu'il contiennent sont en rapport avec les syncatégorèmes, de sorte que sans discontinuer, on voit revenir comme exemples des sophismes, pour expliquer la fonction des pronoms „omnis“ et „nullus“ ou autres, ou celle d'une conjonction quelconque. Le groupe de sophismes, expliquant le sens des syncatégorèmes „incipit“ mérite un intérêt particulier, parce qu'ils donnèrent lieu au développement ultérieur des „sophismata physicalia“. Dans le Ms. B. Nat. Par. F. l. 16134 on trouve sur les fol. 81^{r}—130^{v} des sophismes de Heitesbury, qu'on pourrait appeler „sermocinalia“, mais sur les fol. 131^{r}—146^{r}, on lit deux sophismes d'une longueur démesurée, qui expliquent des idées puisées dans la physique nouvelle (1. Necesse est aliquid condensari, si aliquid rarefiat; 2. Impossibile est aliquid calefieri, nisi aliquid frigefiat). Le colophon final sur le fol. 146^{r} est sourtout caractéristique, parce que les deux derniers sophismes y sont expressément appelés sophismes concernant la physique (Postremo posita sunt mgri Guilli Hestylibiry sophismata in littera anglicana..., quibus addita sunt duo alia sophismata physicalia). On rencontre également des „sophismata physicalia“ du même genre dans Cod. Bodleian. Canon. Miscell. 376, où toute la collection comprend trois groupes: dans le premier nous trouvons des sophismes „de incipit et desinit“, dans le deuxième ceux „de maximo et minimo“, enfin les sophismes relatifs au mouvement et à l'espace font partie du troisième groupe. Nous voyons également, il est vrai, dans le premier groupe des „sophismata sermocinalia“, dans lesquels on analyse encore le sens d'une proposition comme: Socrate est plus blanc que Platon, qui à présent commence (incipit) à blanchir. Si l'on n'a pas le sens de l'histoire, on ne verra dans des analyses de ce genre rien que des

artifices dialectiques; cependant lorsqu'on a réuni de nombreux manuscrits traitant de ce sujet, on arrive à constater que la discussion des sophismes entrant dans le domaine de la grammaire, dans le genre des sophismes „de incipit et desinit", ont donné naissance dans la suite à des considérations sur l'augmentation graduelle des phénomènes physiques, en commencant par le „a non gradu". Dans le deuxième groupe nous voyons surgir des discussions sur les „maxima" et les „minima" dans l'espace et le temps ainsi que sur l'intensité des phénomènes physiques. Enfin dans le troisième nous rencontrons des sophismes concernant exclusivement la mécanique. Il y est question par conséquent du mouvement uniforme et varié, du mouvement uniformément et non uniformément accéléré et retardé, en un mot, on y analyse les concepts que Nicolas d'Oresme et R. Swineshead ont expliqués par les modèles géométriques si ingénieux qu'ils avaient inventés. C'était précisément Swineshead qui était passé maître dans l'art de développer, par des sophismes, des idées en rapport avec la physique. Déjà, dans son commentaire sur les Sentences, on ne trouve que peu de réflexions d'un caractère purement théologique; par contre, à côté de l'analyse psychologique des actes de volonté, beaucoup de place y est occupée par l'explication des concepts relatifs à la physique et en rapport avec les „maxima" et les „minima", avec force citations de sophismes toujours nouveaux, autrement dit, de „casus". Cet auteur a employé la même méthode dans son fameux ouvrage intitulé Calculationes, où cependant il s'écarte souvent de sa manière habituelle et soumet à la discussion des phénomènes physiques, en les introduisant par un simple „sit", „ponatur" ou „capiatur". On y trouve aussi néanmoins des „casus" en toute forme et l'ensemble porte le nom collectif de sophismes (Infinita quasi sophismata possunt fieri de infinito, quae omnia, si diligenter inspexeris, quod nullius partis ad totum infinitum est aliqua proportio, faciliter dissolvere poteris per praedicta. Calculationes, Venetiis, 1520, fol. 16^{v}). C'est d'une façon analogue qu'on voit finir, pour ainsi dire comme par un refrain, presque tous les traités que contient ce recueil. (Cfr. fol. 9, 16^{v}, 22^{r}, 31^{r}). Prenant pour point de départ le Ms. B. Nat. Par. F. l. 6558, Duhem a déclaré (Etudes sur L. de Vinci vol. III, 418), que les „Calculationes", publiées sous le nom de Roger Swineshead, avaient en réalité été écrites par le maître Richard de Ghlymi Eshedi, qui avait donné à cet ouvrage un au-

tre titre que celui de Calculationes. A la tradition, suivant laquelle c'était Roger Swineshead(Suiscept, Suiset, Suinscept, Swyneshede, Swyneshed, Swyneshep, Sweinshaupt), qui avait été le „Calculateur", Duhem a opposé le manuscrit déjà mentionné. Nous sommes néanmoins en possession d'autres manuscrits, qui attribuent expressément ce traité à Swineshead. Le Ms. Caius Colleg. 499 (C. M. A. 994) Cambridge, contient sur les fol. 165 - 204, le traité en question avec le colophon suivant, qui parle contre la thèse de Duhem: Explicit tractatus de Swyneshed (Initium: Penes quid habent intensio et remissio). Le Ms. S. Marci Venet. 11, Valentinelli vol. II. p. 223, nomme également Swineshead comme auteur du traité. Quand à l'origine du colophon dans le Ms. B. Nat. Par. F. l. 6558, on peut se l'expliquer par la circonstance, qu'on donnait à Swineshead non seulement les prénoms de Jean, Richard, Robert, Raymond, Rudiger, mais qu'on l'appelait aussi Guillaume, comme en témoigne le Ms. Erfurt. 135, Fol. (25—47) où nous lisons les mots: In tractatus Wilhelmi Swenshede. C'est ainsi que s'explique peut-être l'origine de Ghlymus (Swyn)eshedus. Envers et contre l'opinion de Duhem (Cfr. aussi Überweg-Baumgartner, vol. III. p. 635) il nous faut par conséquent considérer Swineshead comme auteur des Calculationes.

Non seulement le développement de la dialectique et de la sophistique, mais aussi l'essor que prit le terminisme, sont en rapport avec les manuels dont nous venons de parler. Dans les Parva logicalia, nous voyons au premier plan l'analyse des fonctions de la substitution des mots, autrement dit, de la suppositio. On appelait „terme", aussi bien les concepts que les symboles auditifs et écrits, dans la mesure où on les emploie à la place de quelque chose et où ils désignent quelque chose en dehors d'eux-mêmes. La description de la fonction de désigner quelque chose ne serait pas d'une si grande importance, si à cette fonction on ne voyait pas se joindre le problème de l'universel qui, comme nous le verrons tout à l'heure, divisait en réalistes et en nominalistes les partisans de la logique terministe. Il suffira de dire que, comme d'une part les manuels de dialectique étaient l'expression des disputes qu'on tenait dans les écoles, ils exerçaient aussi de l'autre une grande influence sur ces disputes elles-mêmes et initiaient la jeunesse à leurs subtilités, à partir de l'entrée à la Faculté des Arts. De ces manuels on apprenait à discuter „probabiliter", la „probabi-

litas" était de plus en plus au premier plan, de sorte que, sous la pression de contre-arguments dialectiques toujours nouveaux, certaines thèses de la métaphysique et de la théodicée, auxquelles on avait attribué jusqu'alors un caractère nécessaire, commencèrent à passer du domaine de la science dans celui de l'opinion.

2) On ne trouverait guère un commentaire médiéval sur les Sentences qui ne tâche de définir les rapports entre la science, l'opinion et la foi. L'analyse du concept de la science dans les secondes Analytiques d'Aristote et du concept de l'opinion dans les Topiques, enfin le commentaire de Robert Grosseteste sur les secondes Analytiques, étaient le point de départ habituel de ces discussions. Suivant Aristote, la science est fondée sur des preuves évidentes qui partent du concept et de la définition de l'essence même des choses (demonstratio potissima); par contre, lorsque les prémisses ne sont pas évidentes, mais seulement probables, on n'aboutit qu'à une opinion et non à un savoir exact. Quoique les scolastiques du XIVe siècle fussent en général d'accord sur les rapports essentiels entre la science et l'opinion, entre la preuve stricte et la preuve dialectique, les différences de vues étaient cependant assez nombreuses, parce que les uns admettaient que l'opinion peut graduellement passer dans un savoir strict (scientia), tandis que d'autres niaient cette possibilité; certains pour définir l'opinion, partaient de la valeur des preuves; d'autres encore posaient à priori la vérité ou l'erreur des jugements à prouver; certains auteurs enfin considéraient comme relevant de la science, les jugements que d'autres faisaient entrer dans le domaine de l'opinion.

Suivant les scolastiques, on peut envisager trois facteurs dans l'opinion: 1) le contenu qu'on considére comme vrai; 2) les arguments qu'on apporte à l'appui de la vérité de ce contenu; 3) le degré de conviction qui accompagne l'acte par lequel on donne son assentiment à ce contenu. Le contenu peut avoir un caractère de nécessité ou de contingence. Et même si le caractère de nécessité est donné, le contenu peut aussi bien être l'objet de la science que de l'opinion, suivant la qualité des preuves à l'appui, preuves qui peuvent être ou évidentes, ou non évidentes, c'est à dire probables; si le contenu n'a qu'un caractère contingent, il ne relève que de l'opinion et non de la science dans l'acception stricte du terme. Pour qu'un contenu puisse avoir le caractère d'un savoir, il doit par conséquent, 1) avoir un caractère nécessaire, qui découle de l'es-

sence même de la chose et 2) s'appuyer sur des preuves évidentes; quant aux contenus, d'un caractère contingent, ou ayant un caractère nécessaire sans être appuyé par des preuves évidentes, ils entrent dans le domaine de l'opinion. D'autre part, le degré de conviction qui accompagne les actes par lesquels dans les jugements on donne son assentiment à un contenu, dépend du caractère nécessaire ou contingent du contenu, ainsi que de l'évidence ou du manque d'évidence des preuves. En effet, ce n'est que lorsque le contenu a un caractère de nécessité et que les preuves qui l'appuient sont évidentes, que la conviction exclut toute incertitude, toute formido errandi, tandis que si une de ces conditions n'est pas réalisée, l'incertitude continue à subsister. On pourrait donc dire, en définitive, qu'il y a opinion, où il y a formido errandi et qu'il y a science lorsque cette formido errandi n'existe pas. Pour compléter cet exposé des idées scolastiques, il nous faut ajouter que, si un jugement est appuyé par des arguments évidents, le jugement contradictoire ne peut plus être probable; et au contraire, si un jugement ne repose que sur des preuves probables, le jugement diamétralement opposé peut être également probable.

A la demonstratio, ou preuve évidente dans le domaine de la science stricte, on opposait la persuasio dans le domaine de l'opinion. Saint Thomas distingue nettement ces deux espèces de preuves et montre qu'il ne saurait être question de demonstratio lorsqu'il s'agit du problème de l'éternité du monde ou de son existence temporelle (S. th. I q. XLVI, a. 2). Avant d'exposer dans le traité „De obligatoriis" les règles auxquelles il fallait se conformer dans la dispute, Swineshead déclare qu'il veut parler exclusivement de dialectique, dans laquelle il ne s'agit pas d'une argumentation stricte, mais seulement de faire naître une conviction, qui relève du domaine de l'opinion (In hac arte non demonstrationes, sed persuasiones et evidentiae quodammodo probabiles exspectantur. B. Nat. F. l. 14715, fol. 86[r]). Ainsi que je l'ai indiqué ailleurs, on retrouve également une distinction pareille entre la demonstratio et la persuasio dans le Convito de Dante (v. Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1924. Cfr. p. ex.: Dov'e da sapere che dal principio essa Filosofia parea a me, quanto dalla parte del suo corpo (cioe Sapienza), fiera che non mi ridea, in quanto le sue persuasioni encora non intendea; e disdegnosa che non

mi volgea gli occhi, cioe ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni. Convito, Tr. III, c. 15, Firenze 1874, p. 293). J'ai d'ailleurs insisté sur le fait, que cette distinction nous donne la clé d'une certaine interprétation de le pensée du poète.

Les divergences de vues, en ce qui concerne l'opinion, se manifestaient chez les scolastiques, d'abord lorsqu'il s'agissait d'un facteur qui d'une part intéresse la psychologie, tandis que de l'autre il entre dans le domaine de la gnosiologie. Grégoire de Rimini admettait avec d'autres auteurs, que sous l'influence d'arguments dialectiques se renouvelant sans cesse, l'élément d'incertitude (formido errandi) pouvait complètement disparaître dans l'opinion, de sorte qu'on chercherait en vain une différence psychologique entre celle-ci et un savoir strict. (Si quis dubitat de aliqua conclusione, quanto plures rationes probabiles habebit ad illam, tanto minus formidabit circa eam ut patet: immo tantum poterit multiplicare rationes probabiles, quod ei adherebit omnino sine formidine. Sent. Prolog. q. II, a. 4, Mediolani 1494, fol. C.—3^{v}). Dans une discussion polémique avec Durand, Jean Baconis soutient que l'élément d'incertitude entre tellement dans la nature de l'opinion, que jamais il ne peut en disparaître complètement, quoique en présence d'arguments dialectiques toujours nouveaux il puisse décroître peu à peu. (Ad aliud de opinione, cum dicitur, quod formido est de eius ratione, quia tunc non debilitaretur, quando fortificatur opinio; dicit (Augustinus), quod nunquam si adducantur multae probabiles rationes, fortificabitur opinio sic, quod recedat formido. Sent. III, D. XXIV, q. 2. Ed. Cremonae 1618, p. 158. Cfr. p. 155).

Autrement importantes étaient les divergences de vues, relatives aux jugements relevant du domaine de l'opinion, quand on les considérait sous le rapport de leur valeur cognitive. Très souvent on admettait d'avance ces jugements comme vrais en eux-même et si on ne les considérait pas comme entrant dans le domaine de la science, c'était uniquement parce qu'il n'était pas possible de les prouver par des preuves strictes (Probabile simpliciter..., cum sit verum et necessarium, non est tamen evidens... Sed alio modo et magis large aliquid dicitur probabile, secundum quid, quod cum sit verum sive necessarium sive contingens, non est tamen evidens. Petrus de Alliaco, Sent. I. q. l, Argentinae, 1490, fol. e—2^{r}). Il arrivait parfois, que certains scolastiques introduisaient dans le domaine de l'opinion, des jugements considérés jusqu'alors comme

appartenant au domaine de la science, sans qu'ils eussent la moindre intention de mettre en doute leur vérité. Dans ce groupe de scolastiques il faut ranger Pierre d'Ailly, qui a considéré comme probables et en même temps comme vraies en elles-mêmes, de nombreuses thèses de la théodicée. Mais parfois les choses se passaient autrement. D'avance on déclarait certains jugements faux en eux-mêmes, mais en même temps on les tenaient pour probables, parce qu'on pouvait les prouver par la méthode dialectique. Nicolas d'Autrecourt affirmait que la proposition sur l'éternité des choses est fausse et contredit la foi, mais qu'elle n'en est pas moins probable (Haec conclusio est probabilis, licet secundum veritatem simpliciter et fidem catholicam non sit vera, quod omnes res permanentes et successivae sunt aeternae. Ms. Oxford. fol. 12). De même, suivant Jean de Mirecourt, le fait de contredire la foi n'exclut pas du tout la probabilité d'un jugement. Il pourrait même arriver qu'un jugement de ce genre fût plus probable, que l'article de la foi catholique, auquel il s'oppose (Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur—fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, tamen non sequitur, quin oppositum sit probabile, immo aliquorum articulorum opposita sunt nobis probabilia magis quam ipsi articuli. Sent. I, q. 19. Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 49^{v}). On admettait par conséquent 1) des jugements vrais et probables, 2) d'autres jugements qui passaient pour vrais, mais étaient moins probables, 3) d'autres jugements encore qui, quoique faux, étaient probables, 4) enfin des jugements faux, mais plus probables que les jugements vrais qui leur étaient opposés. Pour celui, qui n'admettait pas d'avance, qu'un jugement était vrai ou faux, mais étudiait d'abord la valeur de la preuve pour ne se prononcer qu'ensuite sur la vérité ou l'erreur du jugement qu'il voulait prouver, la preuve dialectique ne pouvait pas être décisive, car des jugements vrais, aussi bien que des jugements faux, pouvaient avoir pour eux la probabilité. On ne peut qu'être frappé par l'affinité très proche entre quelques unes de ces théories et les idées des averroïstes sur les rapports entre la science et la foi et par conséquent, ainsi qu'ils l'affirmaient très haut, la verité. Il faut plutôt s'adresser pour ces questions aux déclarations aussi nettes que nombreuses de Jean Jandun, qu'aux énonciations, malgré tout encore relativement timides, de Siger de Brabant.

Jean Jandun parle souvent de vérités qu'il n'est pas possible de prouver et d'erreurs qu'on ne peut réfuter par des arguments précis (demonstrationes), pourtant il ne fait jamais mention de cette circonstance, que ces vérités pourraient bien avoir au moins des preuves dialectiques (persuasiones) à leur appui, comme les erreurs les pourraient avoir contre elles. L'élément de probabilité a été introduit dans ces cas par d'autres penseurs qui, quoique ne suivant pas directement Averroès, subissaient toutefois l'influence de ce philosophe d'une manière inconsciente et par des voies détournées. Ce qui pour les averroïstes était vrai, mais non démontré (demonstratum), l'était aussi pour ces penseurs, mais avec cette différence que ceux-ci le considéraient encore comme probable puisqu'ils èn donnaient des preuves dialectiques (persuasiones). De même ce qui pour les averroïstes était erreur, mais démontré (en philosophie), était également erreur pour eux mais, à leur avis, on en pouvait donner des preuves dialectiques, non une démonstration au sens strict du mot. Par conséquent lorsqu'on prenait pour point de départ la valeur simplement dialectique de la preuve, on ne pouvait rien affirmer d'avance sur la vérité, ou la fausseté du jugement qui s'appuyait sur une preuve de ce genre. Nicolas d'Autrecourt dit, que la probabilité et la vérité sont deux choses absolument différentes. (Pono istam conclusionem ut probabiliorem opposita, non ut veriorem. Ms. Oxford, fol. 13^{v}). En commentant les Sentences, Jean de Mirecourt expliquait à ses auditeurs, qu'à la lumière naturelle de l'intelligence de l'homme, chaque article de foi paraît être une erreur et une improbabilité et qu'à l'inverse l'erreur paraît parfois être la vérité (Prima conclusio est: cuilibet intento solum lumine naturali quilibet articulus falsus apparet saltem si de illo consideret et habeat terminorum notitiam... Secunda, quod aliqua propositio potest apparere vera per malam illationem. Sent. I, q. 22, Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 36^{r}). Quoique les scolastiques, même terministes, n'aient pas tous affirmé qu'une preuve probable peut conduire aussi bien à la vérité qu'à l'erreur (Grégoire de Rimini p. ex. n'avait pas soutenu cette thèse), la mentalité de l'époque ne devait pas moins être travaillée par un ferment violent. Il ne pouvait guère en être autrement: on répétait sans cesse que des thèses, qui jusqu'alors avaient généralement passé pour inattaquables, sourtout en théodicée, n'étaient en réalité que probables; sans cesse on redisait que des jugements diamétralement opposés à ces thè-

ses pourraient aussi être probables, peut-être même atteindre un degré supérieur de probabilité. Quant à ceux qui soutenaient que la preuve peut aussi bien appuyer l'erreur que la vérité, ils tâchaient plus d'une fois d'établir la probabilité des différentes théories extrêmes, ajoutant, sincèrement ou perfidement, qu'ils étaient fort éloignés de les tenir pour vraies.

3. Les commentateurs du XIVe siècle assurent plus d'une fois qu'il énoncent un jugement uniquement pour pouvoir le discuter (collationis gratia, gratia exercitii, disputative, probabiliter), ou pour citer une opinion (recitando), et non parce qu'ils le considéreraient comme vrai (asserere) ou auraient l'intention de le défendre de n'importe quelle manière. En effet, dans les principia et les disputes, on rencontre parfois des passages dont il résulte clairement qu'il ne s'agissait dans ces cas que de tournois dialectiques, ou du désir de démontrer la probabilité d'une théorie quelconque, avec cette restriction qu'on ne la considérait pas comme vraie. Il n'en était pourtant pas toujours ainsi. Il arrivait en réalité qu'on développait amplement ses propres idées, très radicales, en assurant en même temps qu'on ne le faisait, que pour s'exercer (gratia exercitii) ou pour citer l'opinion d'autrui (recitando). On s'apercevait pourtant dans la suite, que la collatio et la recitatio n'étaient que des apparences et qu'en réalité on tâchait de faire une espèce de contrebande, pour lancer des idées personnelles et subversives.

Déjà Saint Thomas se plaignait des pratiques des maîtres averroïstes à la Faculté des Arts, parce qu'ils professaient des doctrines contraires à la foi et que, lorsque on le leur reprochait, ils répondaient, qu'ils étaient loin d'affirmer ces théories, mais ne faisaient que citer les paroles d'Aristote (Dicunt, quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi. Mandonnet, Siger de Brabant, ed. II, p. 109). Tâchant d'interpréter Averroès dans un esprit conforme au christianisme, Jean Baconthorp assurait que ce n'était qu'en vue d'exercices dialectiques, que le Commentateur avait posé la thèse, suivant laquelle tous les hommes n'ont qu'une seule âme, car il ne songeait pas à affirmer qu'il en fût vraiment ainsi. Dans les „Dialogi“ entre le maître et le disciple, Ockham avait violemment attaqué le Pape Jean XXII et avait commencé à prêcher des idées révolutionnaires sur les rapports entre l'Église et l'État, tout en tâchant de garder le masque de l'orthodoxie. Quand le magister qui conduit le dia-

logue, exprime la crainte de se voir accuser d'hérésie dans le cas où il toucherait à la question délicate de l'autorité papale, le disciple lui donne du courage en rappelant l'usage pratiqué dans les écoles, qui permet même de défendre des théories contraires à la foi, dans la mesure où il ne s'agit que d'exercices dialectiques. Si d'autres émettaient des opinions radicales, concernant la foi, Ockham pouvait également citer (recitare) une thèse révolutionnaire, relative au pouvoir du Pape. Ockham „citait" évidemment ses propres opinions et ne croyait pas lui même que quelqu'un pût exposer des théories par écrit, uniquement pour fournir un sujet d'exercices. En effet lorsqu'il accuse le Pape Jean XXII d'hérésie, il ne veut pas admettre un instant que celui-ci puisse énoncer ses opinions uniquement dans un but dialectique (Timor non te retrahat memoratus quia... videmus catholicos de fide absque periculo iustae calumniae ad exercitium disputare... Sic de potestate Summi Pontificis ad exercitium contingit laudabiliter disputare. Cum igitur contra potestatem papae neque asserendo neque dubitando aliquid sis dicturus, solummodo recitando... nullatenus timeas. Dialogi, P. III, Lugduni 1494, fol. 181[r]. Quinta obiectio cavillosa est: quamvis Johannes XXII errores et haereses dogmatizaverit quam plures, tamen de pertinacia non potest convinci et ideo praesumendum est, quod talia dixit solummodo recitando. Sed ista cavillatio potest multipliciter confutari. Ibid. fol. BB—5[r]). Toutes les fois qu'on exposait des théories extrêmes, on ne manquait jamais d'assurer, qu'on ne le faisait, que pour s'exercer, parce qu'on voulait éviter ainsi des répressions de la part des autorités de l'Université. Jean Rodington prend toutes les précautions nécessaires pour exposer une théorie empreinte de psychologisme, très rapprochée de la philosophie de Hume; il ne veut qu'indiquer les conséquences, qu'aurait une thèse pareille, si elle était vraie (Ex ista positione, si esset vera, sequeretur..., quod omnis nostra cognitio intellectiva pro statu isto est accidentalis,... quia est tantum speciei in anima. Sent. I, q. 2, Cod. Vat. lat. fol. 5[r]). Déjà avant le „Moine Blanc", Buckingham avait très prudemment émis l'idée, que dans un certain sens Dieu pourrait bien être l'auteur du péché (Ad articulum principalem nihil asserendo, sed tantum gratia exercitii disputando dico, quod Deus vult peccatum fieri et esse et hominem peccare. Sent. I. D. XVI, Ms. B. Nat. F. l. 16400, fol. 96[r]. Credo, quod loquendo de voluntate be-

neplaciti et approbationis Deus non vult peccatum esse, sed loquendo de voluntate, quae est simplex velle sine beneplacito et approbatione, probabile est. quod Deus vult hominem peccare et peccatum esse. Ibid. fol. 96v). Buckingham avait péché, mais c'est Jean de Mirecourt qui dut faire pénitence pour lui, parce qu'il avait adopté sa doctrine. Mais le „Moine Blanc" avait aussi ses propres péchés sur la conscience. Il opposait toujours l'assertio aux exercices dialectiques et répétait sans se lasser, qu'il ne parlait que „probabiliter", sans affirmer quoi que ce soit; aussi ne savait-on jamais où finissait chez lui la dispute pure et où commençaient ses propres idées. Au commencement même de la seconde question, dans le premier livre du commentaire sur les Sentences, il déclare d'avance qu'il n'a pas la moindre intention d'avancer ses propres opinions, mais désire uniquement présenter une série de conclusions revêtues d'un caractère de probabilité. Il s'occupe d'un problème, dont les conséquences devaient avoir une très grande importance pour la théorie de la connaissance, en posant la question de savoir, si Dieu peut évoquer en nous la conviction de l'existence d'un objet sans que celui-ci agisse sur nos sens et sans qu'il existe en réalité. Après avoir énuméré une série de „conclusiones", pour assurer l'objectivité de la connaissance, il déclare qu'il considère comme probables les pensées qu'elles contiennent, mais qu'il tiendrait pour tout aussi vraisemblable une autre théorie, s'il était permis de l'admettre. Suivant celle-ci, l'acte de connaissance ne serait pas un accident de l'âme, mais un mode de celle-ci; aussi pourrait-on admettre comme conséquence plus éloignée, que dans l'univers, en général, il n'y a pas d'accidents, mais seulement des substances (Circa istam quaestionem erunt quattuor articuli... Quantum ad primum sine quacumque assertione, sed solum probabiliter loquendo, pono sex conclusiones. Sent. I, q. 2, Ms Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 6v. Alia opinio posset esse et forte, si liceret eam ponere, multum probabilis, quae poneret, quod actio nihil est, nec motus, nec intentio, sed sunt modi se habendi rerum. Ibid. fol. 7v. Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent, forsan quamlibet rem esse substantiam. Ibid. fol. 49v). Jean de Mirecourt avait encore pris une position semblable dans d'autres questions (Sent. I, q. 4, 19): il énonçait des thèses risquées et assurait en même temps, qu'il était loin de vouloir

les affirmer. Ce genre de leçon devait mettre de la confusion dans l'esprit des élèves, ou bien leur indiquer la direction dans laquelle, sous les apparences de disputes, s'orientaient réellement les pensées du maître. Lorsque Nicolas d'Autrecourt était sous le coup d'une condamnation à cause des idées radicales qu'il avait exprimées dans les disputes et dans ses lettres à maître Bernard, il se défendit en alléguant que les thèses incriminées n'exprimaient pas ses convictions et n'avaient été publiées que pour provoquer une discussion (Haec omnia dixi disputative et causa collationis nihil asserendo pertinaciter, quae paratus sum revocare. Lappe, Die Philosophie des N. von Autrecourt, Beiträge z. G. d. Ph. d. M. Bd. VI, p. 33*). Cependant les juges ne se laissèrent point induire en erreur et traitèrent les explications de l'audacieux bachelier d'„excusatio vulpina". Dans son commentaire, André de Castro Novo répéte sans cesse qu'il n'affirme pas telle ou telle thèse, mais l'expose en vue de faciliter l'exercice dans la dispute (In hac quaestione non intendo procedere asserendo, sed potius probabiliter proferendo vel disputative vel recitative. Sent. I, D. XLVI q. 1, Parisiis 1514, fol. 234r. Respondeo sine assertione temeraria... non asserendo, sed probabiliter et quasi disputative conferendo... ibid. fol. 248v).

IV. L'influence de la philosopie judéo-arabe et nouvelles difficultés. Si la condamnation deux foix répétée de l'averroïsme, à Paris, pendant la seconde moitié du XIVe siècle, n'enraya pas complètement l'essor de cette doctrine, du moins, fit-elle prendre une autre forme à l'influence qu'elle exerçait. J'ai nommé ailleurs („Les courants" etc. et „Les sources du criticisme" etc.) une série d'auteurs qui, au moyen âge, avaient exprimé des doutes sur la question de savoir, s'il était possible de prouver exactement, par la philosophie, différentes thèses relevant de la théodicée et de la métaphysique péripatéticienne. Il s'agissait en grande partie des mêmes vérités auxquelles les averroïstes opposaient soit les pensées du Stagirite ou d'Averroës, soit leurs propres raisonnements. On s'aperçoit que la série des représentants du scepticisme en métaphysique était sensiblement plus longue, aussi les liens qui les unissaient en partie à l'averroïsme deviennent-ils de plus en plus évidents. On ne saurait pourtant douter qu'à côté d'Averroès, toute la philosophie judéo-arabe n'eût agi dans le même sens, en créant une atmosphère de méfiance dans la mentalité de l'époque.

Presque en même temps, vers 1320, un fort courant de scepticisme se manifesta dans deux grands foyers de la philosophie médiévale, et ce fait n'est pas sans importance. A Paris nous voyons paraître Jean Jandun, pendant qu'à Oxford, Guillaume d'Ockham insiste d'une part avec ostentation sur ces convictions orthodoxes et sur la vérité des articles de foi, en ne cessant de répéter d'autre parte, que la philosophie ne dispose pas de preuves strictes à l'appui de ces vérités.

Avec Gilson on doit tenir compte chez Jean Jandun du contenu de ses thèses, aussi bien que de l'esprit dans lequel elles ont été énoncées; il faut fixer l'attention sur le sarcasme qu'on sent dans ses paroles toutes les fois qu'il parle de ceux qui ont tâché de trouver des preuves à l'appui des différentes thèses métaphysiques en rapport avec la foi. Dans les commentaires de Jean Jandun sur la physique et en particulier sur le „De anima" d'Aristote, on voit revenir sans cesse son Credo, accompagné de la déclaration qu'il l'admet intégralement, mais on voit en même temps se répéter son malicieux „gaudeant qui hoc sciunt", qu'il adresse à ceux qui ont donné des preuves pour démontrer des thèses métaphysiques ayant rapport avec la foi. Jean Jandun croit que le mouvement et le temps ne sont pas éternels, que le monde existe par un acte créateur de Dieu, que l'âme humaine est sortie d'entre ses mains et qu'elle est immortelle; il croit que l'homme a une âme individuelle et qu'une âme commune à tous les humains n'existe pas, il croit enfin que l'âme est la forme du corps et qu'elle est douée de facultés spirituelles indépendantes des organes de celui-ci. Il croit à tout cela, comme il croit à la Résurrection; cependant la philosophie tient un autre langage au sujet de ces thèses et ne trouve pas de preuves exactes pour les démontrer (Hoc autem demonstratione inducere non intendo neque scio, esse possibile, sed simplici fide haec puto esse credenda, ut et alia multa, quae credenda sunt sine ratione demonstrativa, sola auctoritate S. Scripturae et divinis miraculis approbata. De anima, 1,III, q. 5, Venetiis 1494, fol. 8[r]).

Différents scolastiques apportaient au moins des preuves probables à l'appui des mêmes vérités qui, selon les averroïstes, ne pouvaient pas être démontrées par une argumentation stricte. Déjà avant Ockham on avait fait passer telle ou telle autre vérité du domaine de la science dans celui de l'opinion, mais ce n'est que lui qui

commença à employer cette méthode sur une grande échelle. D'autres, comme Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, Guillaume de Rubione et Jean de Bassols le suivirent dans cette voie (Cfr. „Les sources" etc.). Non seulement les partisans du terminisme, mais aussi les représentants de différentes écoles métaphysiques, étaient emportés par ce courant de méfiance à l'égard des raisonnements métaphysiques. De plus en plus, des thèses métaphysiques passaient du domaine de la science dans le domaine de l'opinion et même dans celui de la foi. Le scibile devenait un opinabile, voire même un credibile. Tantôt on voyait le probabilisme entrer en jeu, lorsque les thèses métaphysiques étaient appuyées par n'importe quelles preuves dialectiques, tantôt c'était le probabiliorisme qui faisait son apparition, quand les thèses étaient étayées par des arguments plus probants que les thèses diamétralement opposées. Il y avait un probabiliorisme pour et contre la foi; cependant, même le probabiliorisme contraire par ses preuves à la foi ne manquait jamais de souligner la vérité de celle-ci, comme le faisaient aussi les averroïstes, mais il était sans doute plus sincère. Il faut reconnaître tout de même, qu'aux difficultés, sur lesquelles insistaient les averroïstes, on en joignait de nouvelles.

1. Fitz-Ralph (Siraph, Armacanus, Syrensis). Dans la doctrine de Fitz-Ralph, il faut mettre au premier plan la division de la connaissance, suivant le degré de certitude qui la caractérise. Il existe d'abord une espèce de connaissance qui exclut le doute en général, cependant son domaine est restreint: il n'embrasse que les principes les plus élevés et toutes les données immédiates de la conscience sans distinction, qu'il s'agisse d'actes psychiques supérieurs ou de simples sensations. (Scientia accipitur tripliciter. Primo modo pro evidenti certitudine complexa alicuius veri certa..., quod non potest habens illam certitudinem errare... et isto modo sciuntur principia communia et dignitates et sic scit homo se intelligere et se nolle decipi et se velle esse bonum et alia, de quibus loquitur Augustinus III, De Trinitate c. 3, et secundum hunc modum est scientia de actibus sensibilibus per se sicut de albedine et nigredine et aliis et sic non est scientia de subiectis sensibilibus extrinsecis. Sent. I. q. 2. a. 1. Ms. Oriel College 15, fol. 3r). L'autre espèce de connaissance comprend les jugements, dont le contenu est en rapport avec les êtres physiques existant en dehors de notre conscience. Quoique dans les conditions habituelles, cette con-

naissance soit au-dessus du doute, pourtant une intervention supérieure pourrait nous induire en erreur. Cette affirmation est certainement imbue de la pensée, que dans le monde physique, Dieu pourrait provoquer un fait qu'en vertu du principe de causalité, nous attribuerions à un agent naturel. (Secundo modo accipitur scientia pro evidenti notitia complexa alicuius veri, circa quod potest esse error stantibus omnibus rebus naturalibus in dispositione cursus communis et sic sciuntur substantiae sensibiles, Ibid. fol. 3r). Un degré inférieur de certitude est propre aux sciences historiques, parce qu'elles s'appuient sur des témoignages d'autrui (Tertio modo accipitur scire communius pro adhaesione firma respectu cuiuscumque veri firmiter crediti et isto modo loquitur Augustinus XV De Trinitate, c. 31, ubi dicit: absit ut nos negemus scire fidem nostram et illa, quae historica lectione didicimus. Ibid.).

Certaines réflexions, que fait Fitz-Ralph en discutant le problème de l'existence de Dieu, sont en rapport avec cette division de la connaissance humaine. Sous la forme d'une objection, nous le voyons énoncer l'idée, qu'on ne pourrait prouver exactement l'existence de Dieu, que si dans le monde physique il était possible d'atteindre les substances elles-mêmes, ou bien, si on avait au moins la certitude, que notre propre corps en est une. Or, nous ne sommes pas en possession d'une science de ce genre, car notre pensée, qui s'appuie sur des données sensibles, ne peut que constater des accidents, tandis que l'existence de substances en dehors de ceux-ci est tellement problématique, que nous ne pouvons même pas nous prononcer avec une certitude absolue sur la substantialité de notre corps. (Nullus potest scire aliquam substantiam sensibilem extra se esse, ideo nec potest aliquid scire ex cognitione illarum. Assumptum probatur, quia nullus scit, utrum facit de omnibus apparentibus, sicut facit in sacramento altaris, ubi (?) sunt accidentia absque substantia sensibili et illud potest argui similiter de homine respectu sui corporis..., quia homo non scit nisi ex cognitione sensitiva... Sequitur ergo, quod nullus homo potest scire aliquam substantiam sensibilem esse. Sent. I, q. 1. Ms. Oriel C. 15, fol. 1r). Fait caractèristique, Fitz-Ralph ne sait pas répondre à cette objection, ou plutôt, il reconnaît l'impossibilité de connaître l'existence de substances physiques dans le monde extérieur et ce n'est que timidement qu'il parle de la possibilité de construire une preuve de l'existence de Dieu, en prenant pour point de départ la substantialité

de notre corps (Sed de hoc, quod argumentum petit, numquid aliquis potest scire, aliquam substantiam sensibilem ex se esse, dicitur, quod non et hoc dicitur de viatore... Sed de se fortassis homo potest scire, quod corpus suum est substantia, sed non per sensum aliquem, sicut probat argumentum, sed per demonstrationem. Ibid. fol. 2[v]). On remarque aisément, que nous sommes en présence d'une pensée analogue à celle de Nicolas d'Autrecourt, qui affirmait plus tard qu'il n'est pas possible de connaître en toute certitude l'existence de toute substance matérielle, qu'il s'agisse de notre propre corps ou des êtres physiques du monde extérieur.

2. Henri de Harclay. Fr. Pelster a déjà démontré qu'Henri de Harclay, chancelier d'Oxford, avait mis en doute l'exactitude des preuves qu'on produisait en faveur de la thèse qui fait de l'âme la forme du corps (Unde solum propter fidem teneo, quod intellectiva est forma hominis). Si d'autre part on ne reconnaît pas de valeur objective aux preuves de la thèse d'Aristote, on se trouve en présence de difficultés pour prouver l'immortalité de l'âme.

3. Gerardus Carmelita. C'est une des particularités du commentaire de Gérard sur les Sentences, qu'en parlant des différents problèmes, il se pose la question de savoir, si les thèses, qui leur correspondent dans Aristote, s'appuient sur des preuves exactes. Il refuse en général à ces preuves le caractère démonstratif et introduit par là-même un élément de scepticisme dans son commentaire. Il emploie cette méthode dès le commencement de son commentaire lorsqu'il est question des preuves de l'existence de Dieu. Partant de l'argumentation du Stagirite, fondée sur le mouvement, dans le VIIIe livre de la Physique, il tâche de démontrer que la valeur du principe de causalité, tel que le formule le péripatéticisme (quidquid movetur, ab alio movetur), dépend de deux conditions: il faut pouvoir prouver, 1) qu'aucune chose ne peut se mouvoir, ni changer par elle-même et 2) que la chaîne causale, dans laquelle les conditionnants et conditionnés se suivent sans interruption, ne peut s'étendre à l'infini. Or, les preuves à l'appuie de ces deux thèses sont peu convaincantes et manquent de clarté, de sorte qu'il faut plutôt faire entrer l'existence de Dieu et son immuabilité dans le domaine de la foi, au lieu de les faire reposer sur des arguments aussi fragiles (Prima ratio, quae est manifestior caeteris... est ratio Aristotelis, quae ponitur in principio VIII Physicorum in hunc modum: omne quod movetur, ab alio movetur... In hac autem deductione

sunt probandae hae propositiones... Ms. Merton Col. (Oxford), fol. 45[r]. Sequitur, quod sit valde obscura ratio et quod sunt valde obscurae praemissae eius... Melius igitur et securius est tenere per fidem, quod Deus (est), vel quod est omnino immobilis, quam per talem rationem. Ibid. fol. 46[r]). Gérard hésite, car d'un côté il désirerait démontrer l'insuffisance de l'argumentation l'Aristote, mais d'autre part il ne voudrait pas affirmer que celui-ci n'apporte aucune preuve convaincante. Finalement il s'engage dans la voie du scepticisme (Non tamen intendo dicere, quin vel ex his vel ex aliis satis bene probat Philosophus, quod sit dare motorem immobilem... Sed non est certum omnino, quod sint demonstrationes vel non sunt. Ibid. fol. 46[r]). La méfiance à l'égard de l'argumentation d'Aristote s'étend peu à peu à presque toute la théodicée. Les preuves péripatéticiennes à l'appui de l'unité et de la toute-puissance de Dieu lui paraissent faibles (Non plane probant..., quod sit dare unum ens primum, singulare et unicum, omnipotentem, qualem fides catholica praedicit Deum. Ibid. fol. 46[r]). On n'ignore pas que parmi les opinions condamnées par l'évêque Tempier, se trouvait également la thèse qui refusait à Dieu la connaissance des êtres existant en dehors de lui-même. Suivant Gérard c'était précisément l'opinion d'Aristote et d'Averroès; cependant il ajoute immédiatement après que cette théorie est absolument dénuée de fondement (Dicendum, quod Philosophus videtur esse illius intentionis in XII (Metaph)..., quod Deus se ipsum tantum intelligat, et Commentator exponens eum ibidem commento 52 videtur tenere, quod cognoscit, nisi se ipsum tantum... Sed quicquid dicat vel ipse, vel Philosophus, magister eius, irrationale valde est dicere, quod Deus non cognoscat omnia, cum sit causa omnium. Sent. I, q. 25, a. 3. Ms. Merton C. (Oxford), 149, fol. 74[v]). L'idée que Dieu pourrait ne pas connaître les choses, quoiqu'il les eût créées lui-même, paraît irrationnelle à Gérard. Cependant, si l'on tient compte de ce qu'il dit des difficultés qu'offrent la preuve de l'existence de Dieu et la démonstration de la provenance de toutes choses de Dieu comme de leur cause efficiente, on voit que d'après Gérard les deux thèses d'Averroès ne sont infirmées par aucune argumentation rigoureuse. (Patet quod non est facile probare, Deum esse vel esse causam efficientem omnium — saltem demonstrative. Ibid. fol. 49[r]). Gérard ne voit que des difficultés dans les preuves à l'appui de la thèse que Dieu connaît les êtres individuels (Utrum Deus cognoscat singularia... Respondeo

dicendum, quod hanc conclusionem omnes catholici tenent, quod Deus cognoscit omnia et universalia et singularia. Sed assignare rationem huius veritatis, quae concludit efficaciter, est bene difficile. Sent. I, q. 25, a. 5, Ms. M. C. 149, fol. 76r. Dico ego cum istis secundis, quod non potest demonstrari, Deum esse in rebus per essentiam. Ibid. fol. 68r). Envers et contre l'interprétation généralement admise, il soutient qu'Aristote ne considérait pas l'âme comme la forme du corps. (Ratio illa procedit ex suppositione quadam scil., quod Aristoteles opinatus fuerit, quod anima intellectiva sit forma corporis, hoc autem non arbitror esse verum, sed magis oppositum. Quodlibet. Ms. B. Nat. Par. F. l. 98v). Gérard reconnaît la force de l'argumentation opposée à la thèse suivant laquelle l'âme serait la forme du corps, mais en définitive il se déclare partisan de cette dernière théorie et la considère comme la seule vraie. (Licet ista positio sit probabilis et habeat rationes valde apparentes, videtur tamen, quod contrarium sit tenendum, videl. quod est, quod anima sit forma corporis et sicut est secundum rei veritatem. Quodlib. II, q. 8. F. l. 17485 fol. 124v).

Le caractére toujours hésitant de Gérard se manifeste également dans la question de savoir, s'il peut exister un espace infiniment étendu. Il avoue franchement au début qu'il ne sait que penser de ce problème, mais il admet en fin de compte la possibilité de cet espace, parce qu'il ne faut pas limiter la toute-puissance de Dieu, (Quid autem est tenendum, mihi est dubium. Sent. I, q. 22, a. 3. Ms. Merton C. 149, fol. 66r. Magis declino in istam, quod Deus potest facere magnitudinem pro actu infinitam, propter causam praedictam scil. propter defectum rationis evidenter... probantis in hoc includi contradictionem. Ibid.)

4. Jean Rodington. La façon de raisonner de Jean Rodington discutant le problème de la connaissance que Dieu a des choses en dehors de son essence, mérite de retenir l'attention. Après avoir cité contre cette thèse les arguments bien connus d'Averroès, il déclare ne pas pouvoir appuyer par des preuves rationnelles l'affirmation suivant laquelle Dieu ne peut rien connaître en dehors de lui-même, parce que celle-ci est fausse et qu'on ne peut guère admettre que des preuves à l'appui d'une thèse fausse puissent avoir une valeur objective. L'argumentation d'Averroès doit cacher des paralogismes, soit dans la forme du raisonnement, soit dans le contenu des prémisses. Lorsqu'on veut démontrer que la science di-

vine comprend également les choses en dehors de l'essence divine, il faut partir du principe, admis par Aristote, que Dieu dispose d'une toute-puissance infinie (Prima (conclusio) est, quod non potest probari ratione naturali, quod Deus non inteligat alia a se, quia si talis proterviens arguit, cum concludat falsum, non potest probari sive demonstrari... aut paralogismus peccat in materia vel in forma... Tertia conclusio est, quod potest probari, quod Deus intelligit aliud a se supponendo dicta philosophorum, scil., quod Deus sit infinitus in vigore. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578, fol. 87r). Pour comprendre clairement la pensée de Jean Rodington, il faut par conséquent connaître ses idées sur la puissance infinie de Dieu, puisque c'est d'elle que dépend la possibilité de démontrer l'omniscience divine. D'une façon tout à fait inattendue, nous le voyons déclarer qu'il est impossible de démontrer l'omnipotence divine par des preuves exactes: quoique Aristote et Averroès, qui l'un et l'autre partaient du concept du mouvement, aient tenté de le faire, leurs efforts furent vains, sans parler de la contradiction dans laquelle tomba Averroès, qui limitait d'abord l'omnipotence de Dieu, pour la considérer ensuite comme infinie. (Non potest concludi demonstratione naturali Deum esse infinitae virtutis intensive... Secunda conclusio, quod non potest demonstrari Deum non esse infinitae virtutis intensive... Tertia conclusio, quod Philosophus et Commentator intendebant probare Deum esse infinitae virtutis... Quarta conclusio, quod non demonstrant... Quinta conclusio, quod in hac materia Commentator contradicit sibi. Sent. q.: Utrum Deum esse infinitae virtutis intensive... Cod. Vat. lat. 5306, fol. 50—51). En fin de compte, il déclare que les arguments de J. Duns Scot en faveur de la thèse que toutes choses sont connaissables pour Dieu, ont pour eux une plus grande force probante que les arguments contraires. (Rationes Johannis, quas ponit in hac parte, sunt probabiliores quam responsiones ad eas. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578 fol. 87r). En ce qui concerne l'existence de Dieu, Jean Rodington met en regard l'une de l'autre la preuve tirée du fait, de la création et celle qui part de la conservation de toutes choses par Dieu, pour admettre, contrairement à Ockham, la supériorité de la première. Il ne s'ensuit pourtant pas que la première preuve ait pour Rodington la valeur d'une „demonstratio"; au contraire, il reconnaît qu'il est difficile d'écarter les doutes soulevés par Ockham et montre la possibilité d'un „processus in infinitum"

de la chaîne des causes (Capio, sicut isti capiunt, quod difficile est probare, quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem speciei, et similiter difficiliter est probare, quod homo... Sent. I, D. I, q. 3, Cod. Vat. lat. 5306, fol. 54v). Du reste, la valeur de la preuve de l'existence de Dieu avait déjà été amoindrie par l'argumentation concernant la création du monde. La note sceptique devient encore plus forte, lorsqu'il s'agit de l'unité de Dieu, parce que nous voyons Jean Rodington affirmer à ce propos, que l'idée monothéiste s'appuie exclusivement sur des prémisses tirées du domaine de la foi. (Nisi praesupponitur aliquid creditum, non potest probari demonstrative Deum esse unum tantum. Ibid. fol. 53v). Ce n'est pas non plus dans la science, mais dans la foi, qu'on puise la conviction que Dieu est l'être absolu, nécessaire, tout-puissant et absolument parfait. (Si probatur, Deum esse tantum unum, aut hoc erit ex infinito absolute aut ex necessitate aut ex omnipotentia... Sed quodlibet istorum est creditum. Ibid. fol. 53v. Dico igitur, quod Deum esse simpliciter perfectum, accipitur ex Scriptura et ex fide. Ibid. fol. 55r). On enseigne que tout provient de Dieu par un acte créateur, sans le concours de n'importe quel substratum, mais on ne peut produire de preuve en faveur de cette affirmation étant donné la possibilité de l'existence éternelle, sinon de l'univers, du moins de la matière. On pourrait prouver uniquement que les choses créées n'ont pas coopéré avec le Créateur avant d'exister, d'autant plus que l'expérience de tous les jours parle en faveur de cette supposition. En effet nous voyons continuellement se produire dans l'âme des actes de volonté et d'amour, qui n'avaient jamais existé auparavant (Deus potest aliquid producere de nihilo ad istum intellectum, quod hoc nunc habeat esse et prius non, et hoc a solo Deo. Sed ista conclusio non potest probari ratione naturali. Alius intellectus potest esse iste, quod aliquid habeat esse a Deo et inhil eius praecessit et concurrit cum Deo ad esse eius. Secundum potest probari... experimentis: habemus dilectiones, quas prius non habuimus. Sent. II, q. 2, Ms. Bruxelles 11578. fol. 90r).

5. R. Swineshead (Rosetti). Après avoir établi une distinction entre la preuve exacte, „demonstratio", et la preuve dialectique, Swineshead démontre que la première exclut le doute en général, tandis que l'autre présente des côtés faibles, aussi est il toujours possible de lui opposer des preuves contraires, si peu convaincantes qu'elles soient (Aliqua argumenta concludere unam conclusio-

nem potest esse dupliciter: uno modo, quod illa argumenta melius probant illam conclusionem, quam aliquod argumentum conclusionem oppositam, non tamen sic probant, quin proterviens possit ad illa respondere. Alio modo, quod probant illam conclusionem demonstrative ita, quod imposibile est respondere ad illa argumenta. Sent. I, q. 2. a. Ms. Oriel C. (Oxford) 15, fol. 271[r]). Il refuse à deux thèses de la théodicée la possibilité de reposer sur des preuves exactes. Les arguments qui tendent à démontrer l'unité de Dieu, partent régulièrement du principe que la chaîne des causes ne peut s'étendre à l'infini; or, une fois ce principe nié, l'argumentation perd tout fondement. Une revue systématique des preuves à l'appui de l'idée monothéiste, ne sert qu'à nous convainere que pas une seule ne saurait fermer la voie aux objections. Aussi Swineshead aboutit-il à cette conclusion que, malgré la supériorité de l'argumentation traditionelle des scolastiques sur les preuves des thèses contraires, on ne peut nullement la considérer comme une véritable „demonstratio". (Istae rationes contra tenentem processus in infinitum in causis non sunt necessariae, bene tamen sunt meliora argumenta. Et ideo teneo istam conclusionem illorum argumentorum, quod deveniendum est ad unam primam causam. Ibid. fol. 271[v]). Il est aisé, suivant Swineshead, de découvrir l'insuffisance des preuves que cite Aristote pour appuyer la thèse de la puissance infinie de Dieu. (Quantum ad illam conclusionem quam probat Philosophus de Deo, quod est virtutis infinitae, quia argumenta sua non sunt demonstrativa, quia potest ad illam responderi breviter et leviter. Ibid.).

6. Brinkel. Je veux me borner pour le moment à reproduire les idées de Brinkel d'après les longues citations que contient le commentaire d'Henri d'Oyta. On s'aperçoit d'abord que Brinkel était partisan de la théorie du détérminisme théologique de Bradwardine, puisqu'il a affirmé, que la volonté humaine était nécessairement soumise à celle de Dieu. (Antecedens probat Brinkel libro III, c. 1, sic: Deus potest velle voluntatem creatam producere liberum actum suum et hoc antecedenter et prius naturaliter voluntate creata, quare et illa de necessitate obediet... Item omnis potentia in proportione debita fortior potest necessitare debiliorem. Henricus de Oyta, Sent. I, Ms. Balliol College (Oxford) 72, fol. 106[r]). Il s'exprime en termes sceptiques sur les preuves de l'existence de Dieu. Lorsqu'on conclut de la perfection de l'effet à celle de la cause, il faut admettre éga-

lement que, si la perfection de l'effet est limitée, celle de la cause doit l'être aussi. Dans ces conditions, il n'est pas possible d'arguer du caractère fini du monde pour conclure qu'il existe un Dieu infiniment parfait (Arguit Brinkel... sic: Deum esse non est demonstrabile ab effectibus, igitur. Antecedens probatur sic: omnis intellectus praecise inquerens et arguens perfectionem causae ex perfectione effectus praecise finiti evidenter concludere potest illam causam precise finite excedere illum effectum..., sed nullum late scil. praecise finite excedens effectum finitum — est Deus. Ibid. fol. 67^{v}. Ex nullo finito praecise ratione naturali potest evidenter concludi infinitum esse).

7. Franciscus de Marchia. Dans son commentaire sur Lombard, le fameux maître Alphonsus de Toleto se livre souvent à des polémiques contre les arguments de Jean de Rodington. En réfutant l'affirmation de celui-ci, suivant laquelle il ne serait pas possible de démontrer l'unité de Dieu, il observe, que Jean Rodington a répété mot pour mot une grande partie des arguments de son confrère François de Marchia. (Nec rationes, quibus probat primam partem ipsius concludunt..., licet rationes illae non sunt suae, sed de verbo ad verbum Francisci de Marchia, qui tunc praecessit eum. Sent. I, D, III—IV, q. 1, Venetiis 1490, fol. i—6^{r}). Je ne puis qu'ajouter à l'opinion d'Alphonse de Tolède que, comme J. Duns Scot, François de Marchia nie la possibilité d'une preuve plus exacte de l'immortalité de l'âme. Néanmoins les méthodes d'argumentation de François de Marchia et de J. Duns Scot sont absolument différentes. De l'avis de François de Marchia, qu'on procède a priori ou a posteriori, il n'est pas possible de prouver l'immortalité de l'âme. Qu'il n'existe aucune preuve a priori, cela résulte de ce que dans l'essence même de l'âme, il n'y a rien d'où l'on puisse tirer, par déduction, quelque argument en faveur de la thèse. Pour établir une preuve a posteriori, on pourrait prendre comme point de départ soit les actes de l'âme, soit l'objet de la connaissance, soit enfin la fin naturelle de l'âme, mais aucune de ces voies ne mène à l'immortalité. Ainsi p. ex. le fait qu'on ne peut fonder une preuve sur les actes mêmes de l'âme, est une conséquence de leur disparition au moment de la séparation de l'âme et du corps. (Dico, quod licet sit in se demonstrabile animam intellectualem esse immortalem, tamen non potest a nobis demonstrari nec a priori, nec a posteriori... Non a priori..., quia non per ra-

tionem animae intellectivae propriam, quia nullam habemus de ipsa, de qua incorruptibilitas sit per se nota... Non potest concludi animam intellectivam esse incorruptibilem demonstrative a posteriori, quoniam omnis demonstratio talis habet finem vel ex actu vel ex obiecto vel ex fine, sed ex parte nullius istorum potest demonstrative hoc concludi. Sent. II, q. 17. Ms. B. Nat. Par. F. l. 15852, fol. 119).

8. Jacques d'Eltville (de Alta Villa), abbé cistercien à Ebersbach, s'exprime à plusieurs reprises d'une façon qui fait supposer une influence directe, ou au moins indirecte, qu'auraient exercée sur lui les écrits de Nicolaus d'Autrecourt. La tendance au scepticisme se fait jour chez lui, quand il se demande, s'il est possible de démontrer l'unité de Dieu par une méthode exacte. Il reconnaît, il est vrai, que de fait il n'y a qu'un seul Dieu, mais il s'empresse d'ajouter, qu'à l'appui de la thèse monothéiste il n'existe pas de preuves rigoureuses qui puissent nous donner une certitude comparable à celle de la science fondée sur les principes les plus élevés. (Quamvis unus tantum sit Deus in entibus, hoc tamen non est demonstrative probatum ex propositionibus per se notis et nobis evidentibus evidentia reducta ad certitudinem primi principii. Sent. I, D. II, III, q. 2. Ms. Bruges 181, fol. 35r) Il s'ensuit, qu'il n'y a pas non plus de preuves évidentes de l'existence de Dieu, car s'il en était autrement, on pourrait également démontrer la thèse monothéiste. Il y a des rapports étroits entre l'une et l'autre vérité de la théodicée, de sorte que celui qui ne sait prouver la première est aussi incapable de démontrer la seconde. (Infero, quod Deum esse non est evidenter demonstratum... Patet ex conclusione, quia omnis ratio evidenter demonstrans Deum esse, potest sufficere paucis adiunctis ad demonstrandum unum Deum esse, sed tantum unum Deum esse non est evidens. Ibid. fol. 35r). Jacques d'Eltville n'était pas du nombre des esprits remarquables du XIVe siècle, de ceux qui, malgré leur tendances dissolvantes, étaient capables de saisir un problème par un côté nouveau. Ce bachelier cistercien ne se lasse pas de répéter que telle ou telle question n'est pas évidente, mais il s'arrête à cette constatation. Aussi suffira-t-il de dire, pour caractériser sa doctrine, que non seulement il nie la possibilité de prouver les vérités cardinales de la théodicée, mais qu'il refuse le caractère d'évidence à certains principes qu'une grande partie des penseurs, imbus de scepticisme, au XIVe

siècle, n'hésitait pas à admettre. Il reconnaît que réellement la série des causes vraiment subordonnées les unes aux autres ne peut pas être infinie, mais en définitive on admet, d'après lui, cette vérité à l'aveuglette, sans l'appui d'aucune preuve. Le principe de causalité n'a pas non plus le caractère analytique, propre aux principes les plus élevés. Rien d'étonnant par conséquent, que les conclusions qui découlent de prémisses non évidentes manquent à leur tour d'évidence et appartiennent plutôt au domaine de la foi qu'à celui de la science. (Non est evidens, nec per experientiam, nec per demonstrationem scitum, sed solum opinatum vel creditum aliquas causas sic essentialiter esse ordinatas. Ibid. fol. 36r. Dico, quod de facto non est processus in infinitum, sed hoc... est creditum. Ibid. Non est evidens evidentia primi principii, quod una res sit causa alterius... Infero, quod Deum esse vel tantum unum Deum esse magis est a fidelibus creditum quam scientia strictissime capta scitum. Ibid. fol. 35r).

9. Marsilius de Inghen. Quoique partisan du terminisme, Marsilius ne subissait pas complétement l'influence du scepticisme qui s'étendait à une grande partie des adeptes d'Ockham. Il a même fait une fois une violente sortie contre Hugolin, qui soutenait, que ni Aristote, ni aucun autre philosophe n'était arrivé par la voie du raisonnement naturel à n'importe quelle vérité concernant Dieu (Sent. I, q. 5, a. 1. Ed. s. a. et l, fol. 34r). Il distingue lui-même la démonstration mathématique de la preuve métaphysique et reconnaît que ni l'existence de Dieu, ni son unité ne peuvent être prouvées par celle-là, d'ailleurs elle serait ici tout à fait superflue, vu qu'il s'agit d'un problème métaphysique. La preuve de l'existence et de l'unité de Dieu est métaphysique et possède une plus grande force probante, que les arguments en faveur de la thèse opposée (Mathematica demonstratione non potest in lumine naturali probari Deum esse nec etiam, quod tantum unus sit Deus. Patet, quia ille modus non est nisi mathematicae..., probare autem de talibus spectat ad metaphysicam... Tertia conclusio: secundo modo probationis potest probari Deum esse probatione Scoti... Quarta conclusio: in lumine naturali potest demonstrari esse tantum unum deum secundo modo seu probatione sufficienti metaphysico. Ibid. fol. 24v). Malgré tout, Marsilius est également entré dans la voie du raisonnement, tracée par les philosophes arabisants, par le fait d'avoir affirmé, qu'on peut démon-

ter, il est vrai, la provenance de toutes choses de Dieu, en tant que cause efficiente, mais qu'on ne saurait prouver que tout émane de lui grâce à un acte créateur, surtout lors'quil s'agit d'expliquer l'origine de la matière première. (Secunda conclusio quoad secundum responsalis, quod licet lumine naturali convincibile sit esse unum primum, quod est causa omnium aliorum efficiens, producens vel conservans, tamen non est in eo deducibile, quod sit omnia producens de non esse ad esse... probatur, quia in lumine naturali non est deducibile, quod materia prima sit producta de non esse ad esse. Sent. II, q. 2, a. 2. fol. 202[r]). Marsilius va encore plus loin, lorsqu'il déclare, qu'à la lumière de la raison pure, la thèse de l'impossibilité de la création paraît fondée, car elle découle logiquement du principe philosophique, suivant lequel tout changement et tout „fieri" suppose un substratum quelconque. (Infero quinto, quod haec propositio, omne quod fit, fit ex subiecto praesupposito, in solo lumine naturali considerantibus et non illuminatis lumine superiori est principium vel saltem ad modum principii..., quia... ubicumque factio apparet sensui vel intellectui, apparet sibi subiectum... Ex his sequitur conclusio responsalis, quod in puro lumine naturali non potest probari creationem esse possibilem... quia illud non potest probari in puro lumine naturali, cuius oppositum sequitur ex principio in illo lumine. Sed ista nihil creatur, vel etiam haec creatio non est possibilis, sequitur ex principio philosophiae naturalis. Sent. II. q. 1. a. 2, fol. 205[v]). Cette façon de raisonner a conduit Marsilius dans la voie frayée par les averroïstes, car à son avis la philosophie démontre l'impossibilité de la création et la foi catholique déclare d'autre part que de fait le monde a été créé. Nous le voyons encore se rapprocher sur un autre point des philosophes arabisants du moyen âge; il croit en effet que seule la foi peut affirmer la dépendance immédiate à l'égard de Dieu des êtres de toute espèce. La philosophie, établissant une distinction entre l'acte de conservation et le fait de la création, déclare qu'en ce qui concerne le premier, tous les êtres dépendent de Dieu, tandis que, s'il s'agit du second et en genéral du fait d'être appelé à l'existence' seul le „primum mobile", en raison de son mouvement, dépend de Dieu. (Ad quartam catholicus dicet facile, quod a Deo, quia immensus est, et liber libertate oppositionis, infinita diversarum specierum possent aeque immediate dependere. Sed philosophus in lumine naturali loquens diceret, quod a Deo in genere producentis imme-

diate dependeret motus primi mobilis, in genere autem efficientis conservantis omnia perpetua. Sent. II, q. 1. a. 2, fol. 203v). La teinte de scepticisme. constatée chez Marsilius de Inghem, pourrait, dans deux cas être attribuée à l'influence de Buridan: dans ses idées sur la puissance infinie de Dieu et dans sa conception du libre arbitre de l'homme. (In lumine naturali non est notum Deum esse infiniti vigoris. Sent. II, q. 1. a. 2, fol. 205v; Cfr. Buridan: Non tamen obstante tali opinione Aristotelis et Commentatoris ego credo fide pura, quod Deus est infiniti vigoris. Physic. 1. VIII, q. 11. Ms. Crac. Bibl. Jag. 661. fol. 126v. Pour le libre arbitre v. mon étude „Les sources" etc.).

10. Hugues de Castro Novo partage d'ordinaire l'opinion de son ainé, le Franciscain Landulphe. Ce dernier, après avoir fait la critique des preuves de l'ubiquité de Dieu, ayant déclaré que seule l'autorité dont jouit la foi nous permet d'admettre en Dieu cette perfection, Hugues de Castro Novo considéra la question du même point de vue. Aussi le voyons-nous citer mot pour mot le texte de Landulphe, sans cependant en nommer l'auteur (Doctor, quem ego sequor... dicit, quod non videt rationem, quae hoc evidenter demonstret, sed est conclusio sibi simpliciter credita. Sent. I, q.: U. deus sit ubique. B. Nat. Par. F. l. 15864 fol. 47v). D'après Landulphe encore, il répète, qu'à Lombard revient l'honneur d'avoir trouvé les meilleurs arguments pour défendre la thèse de l'ubiquité de Dieu (Si aliqua ratio hic persuadet probabiliter, illa est ratio magistri in littera. Ibid.). Partant de la liberté en Dieu de créer, Hugues de Castro Novo rappelle d'abord qu'après Aristote les péripatéticiens ont soutenu la nécessité de la création, mais en ce qui le concerne personnellement, il affirme qu'il est possible de donner des preuves égales, et mêmes de plus fortes à l'appui de la thèse opposée. (Loquendo autem de tertio modo necessitatis Aristoteles forte et plures alii philosophi tenuerunt, quod deus de necessitate producit mundum... Tamen circa istum modum ponendi potest argui rationibus aeque probabilibus vel magis sicut sunt rationes eorum. Sent. I. q.: U. deus creat aliquid ex se de necessitate. Ibid. fol. 55v).

11. Henri d'Oyta. Le problème appelé problema neutrum, que nous connaissons d'ailleurs par Robert Holcot, mérite de retenir l'attention chez ce scolastique. Après avoir démontré, qu'on ne saurait trouver de preuves exactes, ni pour ni contre la thêse de l'é-

ternité du monde, Henri d'Oyta déclare, qu'il faut en général considérer cette question comme un problema neutrum. Ce terme ne dit pas que ni l'un, ni l'autre des deux jugements contradictoires ne puisse être vrai; il ne fait qu'indiquer, que ni l'un, ni l'autre ne s'appuient sur des arguments convaincants. (Conclusio prima: sicut mundum fuisse ab aeterno non est demonstrabile, sic nec eius oppositum est evidenter seclusa fide convincibile. Probatur: mundum fuisse ab aeterno est problema neutrum, igitur etc. Consequentia tenet, quia problema neutrum non dicitur ex hoc, quod nec ipsum nec eius oppositum sit verum, sed ex hoc, quod nec ipsum nec eius oppositum ratione convinci potest. Sent. II. q. 1. a. 2. Ms. Balliol. Col. (Oxford) 72. fol. 133[r]). Henri d'Oyta tenant également la thèse monothéiste pour un „problema neutrum", nous comprenons immédiatement de ce fait la nature des liens qui l'unissent à la pensée philosophique dont nous faisons à présent l'étude (Tamen hoc apud me est problema neutrum. Ibid. fol. 64[r]). Dans la suite, nous voyons pourtant la pensée se faire jour, que la thèse monothéiste est suffisamment bien fondée, mais que dans la discussion de ce problème on ne pourrait amener l'adversaire à s'embrouiller dans des contradictions. (Tertia conclusio: tantum unum deum esse est sufficienter naturali ratione demonstrabile, quamvis proterviendo ponens oppositum se potest apparenter a contradictione defendere. Ibid. fol. 67[r]).

12. Andreas de Novo Castro, un Franciscain, mérite notre intérêt ne serait-ce que parce qu'à plusieurs reprises il mentionne les articuli condemnati de Nicolas d'Autrecourt et de Jean de Mirecourt. D'après les degrés de certitude, il distingue quatre catégories de connaissances. Le plus haut degré de certitude revient à la science mathématique, dont le contenu s'exprime par des jugements nécessaires et évidents (Quadruplex est gradus probationis evidentis seu efficacis... Primus est, si evidenter infertur immediate vel mediate ex veritatibus universalibus, necessariis per se notis et evidentibus... In priori autem est evidentia mathematica. Sent. I. D. XLV, q. 3, Paris 1514, fol. 203[v]). Un degré inférieur de certitude est propre aux sciences naturelles, qui s'appuient si fortement sur l'expérience, que l'on constate immédiatement l'impossibilité d'émettre des jugements contraires. (Secundus gradus est, si... ex huius modi experientiis et apparentiis evidenter infertur talis veritas nec possunt probabiliter salvari huiusmodi expe-

rientiae cum opposito illius veritatis. Ibid.). La troisième place est réservée à l'ancienne philosophie de la nature, qui reposait généralement sur des preuves beaucoup plus convaincantes, que les théories opposées. (Tertius gradus est, si experientiis veris consonat talis veritas magis quam oppositum et ex illis experientiis veris infertur talis veritas probabilius quam probabile sit oppositum. Ibid.). Le quatrième degré de certitude revient aux doctrines morales, dont les jugements sont non seulement d'accord avec l'expérience, mais trouvent encore un appui dans le fait que les théories contraires entraînent une série de conséquences funestes dans la vie. (Quartus gradus est: si talis veritas non solum consonat experientiis veris, sed etiam a posteriori probatur talis veritas ex quibusdam inconvenientibus, quae sequuntur ad oppositum illius veritatis. Ibid.). Il résulte de ce qui précède que, dans les deux premières catégories du savoir, regne l'évidence, tandis que les deux autres sont le domaine d'une plus ou moins grande probabilité. Dans la suite, on s'aperçoit de l'importance du fait, qu'une série de thèses concernant la métaphysique et la théodicée, a été rangée dans les deux dernières catégories du savoir, parfois même encore plus bas. En conséquence, toutes les preuves à leur appui pourront être considérées seulement comme plus probables, mais dans aucun cas comme évidentes, que celles sur lesquelles reposent les thèses contraires. Il en sera généralement de même pour les autres preuves, pas toujours cependant, car on s'apercevra parfoi, qu'elles sont moins convaincantes; aussi verrons-nous le probabiliorisme d'André de Novo Castro tomber de temps en temps dans le probabilisme, voire même dans le fidéisme.

Le probabiliorisme de cet auteur s'étendait à une série de vérités, qui aux yeux de la scolastique classique du XIIIe siècle passaient pour absolument certaines et pour fondées sur des preuves exactes, équivalant à une „demonstratio". L'existence d'un être absolument parfait, son indépendance à l'égard d'une cause efficiente supérieure, l'unité et l'immatérialité de Dieu, sa substance inétendue, la création par lui des esprits qui meuvent les sphères, le libre arbitre de l'homme — toutes ces vérités reposent sur des preuves plus probantes que les thèses diamétralement opposées, mais elles n'atteignent tout de même pas le degré de certitude, que donne une démonstration exacte (In lumine naturali tamquam probabilius ponendum est aliquod ens esse perfectissimum. Sent. I Parisiis 1514

fol. 42^{v}. In lumine naturali tamquam probabilius et rationabilius ponendum est unicum deum esse, non plures. Sent. I, D. II—VII q. 5, fol. 46^{r}. Dico tamen, quod tamquam probabilius in lumine naturali tenendum est primum ens esse substantiam spiritualem, incorpoream et inextensam. Sent. I D. VIII, q. 1. fol. 50^{r}).

Si déjà dans ces questions, André de Novo Castro s'écarte du dogmatisme de Saint Thomas pour entrer dans la voie ouverte par les averroïstes, l'influence du scepticisme médiéval se manifeste chez lui avec encore plus de force sur d'autres points. Nous le voyons déclarer en effet, que bien qu'on ne puisse se représenter la perfection absolue de Dieu sans certains attributs, il n'est pourtant pas possible de fournir de preuves suffisamment convaincantes à l'appui de leur existence. On ne peut donc pas prouver que Dieu connaît exactement le passé, le présent et l'avenir, qu'il n'agit pas par nécessité, qu'il peut créer quoi que ce soit selon sa volonté, qu'il est infini, tout-puissant et quil ne connaît pas de limites (Quarta conclusio: non omnis conditio nobilitatis et perfectionis simpliciter, quae veraciter requiritur ad esse ens perfectissimum... potest naturali ratione sufficienter probari... Addita est quarta conclusio, quae probatur, quia intelligere distincte et intuitive omnia praeterita, praesentia et futura, velle etiam libere et contigenter extra se et posse immediate totaliter causare quodcumque causabile et esse infinitum et immensum et omnipotentem et creativum et multae huiusmodi sunt conditiones perfectionis simpliciter, ut habet concedere catholicus, et tamen non habet catholicus concedere: ista posse sufficienter probari. Sent. I. D. II—VII, q. 4, a. 1, fol. 44^{r}). Dans la façon de traiter certaines questions on croit reconnaître chez André de Novo Castro la méthode de raisonnement de Siger de Brabant, ou de Jean Jandun: il n'y a pas de preuve que Dieu puisse tout accomplir et tout créer d'une façon immédiate, car s'il en était autrement, il faudrait pouvoir prouver également, qu'il peut tout anéantir; or, de l'avis des philosophes, le mouvement des corps célestes et le temps ne peuvent jamais cesser d'exister (Deum habere vim effectivam omnium aliorum totalem et immediatam non potest sufficienter in lumine naturali probari; probatur, quia posset probari deum posse creari de nihilo noviter et annihilare quodlibet aliud ens, cuius opositum senserunt philosophi, quia motus coeli et tempus non possunt cessare. Sent. I. D. XX—XXI, q. 2, fol. 84^{v}). De plus, les preuves de certaines thèses de la théodicée, p. ex. cel-

les qui démontrent la perfection infinie de Dieu, non seulement ne sont pas décisives, mais elles sont moins convaincantes que les arguments en faveur de la thèse opposée (Prima conclusio: deus est ens formaliter et simpliciter infinitum secundum perfectionem et nobilitatem essentialem... Sent, I. D. XLII—XLIV, q. 2, fol. 191^{v}. Respondeo: videtur, quod non potest sufficienter probari pars affirmativa ratione naturali et quod probabilior sit pars negativa in lumine naturali. Ibid. fol. 92^{v}).

Les Theoremata, autrefois attribué à J. D. Scot, qui nous frappent aussi bien par l'esprit que par le langage, particuliers au commentateurs arabes, appartiennent également à cette tendance philosophique.

V. L'Occident latin sut mettre en lumière de nouveaux problèmes philosophiques et ne se borna pas à discuter les questions qu'il trouvait dans les écrits des philosophes grecs et de leurs commentateurs arabes. Parmi ces problèmes nouveaux, il faut citer en premier lieu celui des différences entre la science intuitive et le savoir abstrait. En définisssant la science intuitive, on pensait souvent à la possibilité d'une intervention divine immédiate dans l'acte de connaissance; aussi introduisait-on par là un élément de méfiance dans la discussion. Presque à la même époque, on commença à se livrer à des réflexions tendant à fixer la différence entre le esse obiectivum et le esse subiectivum, réflexions, qui se mêlaient aussi bien aux discussions relatives à la science intuitive, qu'aux débats toujours retentissants sur la questions des universaux.

1. Aussi bien dans le Commentaire sur les Sentences que dans les Quodlibeta, Jean Duns Scot distingue déjà nettement la science intuitive de la science abstraite. Il s'efforce de démontrer que, par la première, nous saisissons un objet réel, à nous présent, précisément par le fait qu'il existe et qu'il est donné comme présent (Alius actus intelligendi... est talis scil. qui praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et existentis ut existentis. Quodlib. q. 6, Norimbergae 1481, fol. c—1^{r}). S'il s'agit de la connaissance sensible, on ne saurait douter qu'elle atteigne la chose en elle-même, telle qu'elle existe et se présente à nous et qu'elle ne se borne pas à saisir seulement un élément substitué sous la forme d'une perfection réduite, perfectio diminuta (Sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se ut existens et praesens est in existentia reali et non tantum diminute attingendo

ipsum in quadam perfectione diminuta. Ibid.). Nous verrons chez d'autres scolastiques cette perfection réduite se présenter sous la forme de l'être réduit, esse diminutum, et ensuite de l'être sui generis, autrement dit, de l'esse obiectivum. Dans tous les cas, du moment qu'il y a science intuitive dans le domaine de la connaissance sensible, elle doit exister également dans la sphère supérieure de la connaissance intellectuelle et saisir ici comme là tous les êtres du monde extérieur par le côté de leur existence et de leur présence réelle. C'est aussi par le même côté de la réalité, que la science intuitive saisit les actes même de la connaissance sensible, c'est-à-dire les sensationes. (Supposito enim, quod intellectus non tantum cognoscit universalia... cognitione abstractiva,... sed etiam intuitive cognoscit illa, quae sensus cognoscit, quia perfectior... cognoscit illud, quod inferior, et etiam cognoscit sensationes. Sent. IV, D. XLV, q. 3, a. I Norimbergae 1481). Tous les jugements portant sur l'existence et constatant le fait d'exister d'un objet réel sont par conséquent fondés sur la science intuitive et expriment des vérités contingentes, veritates contingentes, car l'existence ne fait pas partie de l'essence de l'objet (Supposito enim, quod intellectus... etiam intuitive cognoscat illa, quae sensus cognoscit... et... sensationes, et utrumque probatur per hoc, quod cognoscit propositiones contingenter veras et ex eis syllogizat... Illarum autem veritas est de obiectis ut intuitive cognitis sub ratione scil. existentiae. Ibid.).

A la science intuitive, Duns Scot oppose le savoir abstrait et considère comme objet de celui-ci soit les universaux, soit les choses, abstraction faite de leur existence et de leur présence réelle par rapport à la faculté de connaître.

2. Hervaeus de Nedelllec enseigne, que nous puisons tous les caractères de la science intuitive dans les perceptions visuelles, car en fin de compte celles-ci sont pour nous l'exemple le mieux connu de ce genre de savoir. Parmi les quatre éléments caractéristiques de la perception visuelle, il en est deux qui sont de la plus haute importance: 1) ce que vise l'acte de la perception est l'objet lui-même et non son image; 2) l'acte de la perception saisit son objet par le côté de l'existence. Deux cas différents sont cependant possibles ici: ou bien cet objet existe en réalité, ou bien il se présente à nous comme existant, quoique de fait, il en soit autrement. (Cognitio dicitur intuitiva ab aliqua proprietate sensus visus... Vi-

sus non terminatur ad aliquam similitudinem obiectivam quasi specularem,... sed terminatur ad ipsam rem immediate... Visus proprie terminatur ad rem, prout est in existentia actuali vel secundum veritatem ... vel secundum apparentiam. Quodlibet. IV, q. 11, Venet. 1486, fol. 0—5[r]). Dans ces conditions, on peut appeler intuitive la science en général, soit parce que, par elle, nous visons directement l'objet lui-même, soit parce que, grâce à elle, nous saisissons l'objet du côté de son existence, sans tenir compte du fait s'il existe réellement, ou bien si par suite de son image il semble seulement exister (Cognitio potest dici intuitiva... vel propter hoc, quod est cognitio immediata rei... vel propter hoc, quod terminatur ad rem, prout est in sua existentia reali et hoc vel secundum rem vel secundum apparentiam... quando similitudo rei accipitur ut ipsa res existens. Ibid.). Contrairement à Duns Scot, Hervé de Nédellec insiste surtout sur le caractère immédiat de la science intuitive et ajoute qu'aussi bien, l'existence réelle comme la présence de son objet ne sont pas indispensables à ce qu'elle soit intuitive, mais bien à ce qu'elle soit vraie. Du fait qu'à la place de l'objet de la science intuitive, Dieu lui-même peut produire immédiatement ce savoir en nous, il résulte, que cet objet ne doit pas forcément exister. On sait également que la science intuitive peut être fausse, sans cesser d'être intuitive. Dans ce dernier cas, l'acte intuitif tend vers une illusion, apparentia, et non vers l'objet existant réellement (Cognitio intuitiva non necessario requirit praesentiam realem obiecti cogniti nec ex parte motionis nec ex parte terminationis... Non ex parte motionis, quia omnem effectum causae efficientis potest Deus per ipsum solum facere... nec etiam quantum ad terminationem absolute loquendo, quia cognitio falsa non requirit rem talem esse, qualis apparet. Quodlib. IV, q. 11, fol. 0—5[v]).

Au XIVe siècle, nous voyons très souvent discuter la question de savoir, si quelque chose est dans l'âme subiective ou obiective. Depuis Prantl, on répète souvent que le „subiective" correspond à notre objectivité et qu'au contraire l'„objective" équivaut à ce que nous appelons subjectivité. En réalite le sens de ces mots est tout à fait différent. Personne ne s'est peut-être livré à une analyse aussi approfondie de la signification de ces termes, que ne l'a fait précisément Hervé de Nédellec. Il insiste sur deux relations fondamentales dans l'acte de la connaissance. L'une, est le rapport

d'inhérence entre les accidents et la substance. De même que tous les accidents n'existent pas par eux-mêmes, mais sont inhérents à la substance, qui représente leur substratum, leur sujet (subiectum), de même la science acquise, les actes de connaissance, les espèces et les dispositions sont inhérents à l'âme, comme au fond commun qui les relie. C'est pourquoi on dit, qu'ils sont „subiective in anima". L'état de choses reste le même, lorsque au lieu de l'âme on examine l'intellect, car ici on est également en présence des mêmes rapports, de sorte que les actes de connaissance, les espèces et la science déterminent en fin de compte l'âme elle-même par l'intermédiaire de l'intellect (Sciendum, quod aliquid dicitur dupliciter in intellectu: uno modo sicut in subiecto, sicut actus inteligendi et conceptus mentis et habitus intellectualis... sunt in intellectu, sicut quaecumque accidentia sunt in eis, quorum sunt accidentia. Quodlib. I, q. Vent. 1486, fol. 1—3r). L'autre rapport, sur lequel insiste Hervé de Nédellec, est propre seulement à l'acte de connaissance lui-même, et réside dans le fait, que l'objet se présente au sujet connaissant et que celui-ci se trouve en présence de l'objet de la connaissance (Alio modo aliquid dicitur esse in intellectu obiective, esse autem in intellectu obiective idem est, quod esse in prospectu intellectus sicut cognitum in cognoscente. Ibid.). Dans le premier cas, grâce au rapport d'inhérence, les accidents réels s'unissaient à la substance, tandis qu'ici, par rapport au sujet connaissant, peuvent se présenter aussi bien l'être réel que l'être idéal (Quaedam dicuntur esse in anima sicut obiectum cognitum et isto moda potest esse in anima ens et non ens, ens rationis et ens rei. Ibid.). Il résulte de ce qui précède, que les historiens de la philosophie médiévale se trompent, lorsqu'ils admettent que l'„esse obiectivum" indique quelque chose d'irréel ou de subjectif. En premier lieu, l'„esse obiectivum" correspond simplement au fait que quelque chose se présente comme objet de la connaissance, indépendamment de la circonstance si ce quelque chose est réel ou non réel. Des divergences d'opinions se manifestent chez les scolastiques, seulement lorsqu'on commence à affirmer, que quelque chose n'a que l'„esse obiectivum", car on se demandait alors, à quoi cet être se réduit. Nous connaissons encore une autre signification de ce terme. Quoique, suivant Hervé de Nédellec, aucun changement réel ne se produise dans la chose par le fait qu'elle devient objet de connaissance, elle acquiert cependant ainsi certains „modi" qu'elle

n'aurait pas eus, si elle n'avait pas été connue. Pour prendre un exemple, il n'existe pas un homme qui, en réalité, ne soit un individu en chair et en os, Platon ou Socrate, mais du moment que l'homme devient objet de connaissance, il peut être conçu en dehors ou au-delà de son caractère individuel, abstraction faite de la circonstance qu'il est Platon ou Socrate. Par le fait même, qu'elle devient objet de connaissance, la chose acquiert un certain mode, qu'on appelle esse obiectivum. En tant qu'objet d'une connaissance abstraite, l'homme acquiert également un „esse obiectivum" particulier (Alio modo aliquid dicitur esse in intellectu obiective scil. quidam modi, qui sequuntur talia cognita, prout sunt obiective in intellectu: sicut hominem obiici intellectui sine partibus, puta sine Socr. et Pla., et istud quidam modus consequens hominem ut sic intelligitur. Quodlib. II q. 1. fol. i—3[r]).

3. On ne connaît guère le philosophe du XIVe siècle, nommé Campsale; il mérite pourtant de retenir l'attention à cause de ses idées sur la volonté et la science intuitive. Nous ne connaissons que par le commentaire de Chatton sur les Sentences, l'opinion de Campsale sur l'intuition. Partant du principe qu'on ne doit multiplier sans nécessité ni les distinctions, ni les êtres, il rejetait toute différence entre la science intuitive et la science abstraite. D'après lui, il n'existe qu'une seule science qu'on appelle intuitive, quand on veut indiquer la présence de son objet, et abstraite quand il s'agit d'insister sur l'absence de celui-ci (Chatton, Sent. Prolog. q. 2 a. 1, Ms. B. Nat. Par. F. l. 15886, fol. 10[r]).

4. Gerardus Carmelita a également souligné la présence et l'existence de l'objet comme caractères de la science intuitive (cfr. Scot), mais suivant l'exemple de H. de Nedellec, il a surtout insisté sur l'importance de l'immédiateté de la connaissance qu'il explique par une comparaison avec différents cas de la connaissance médiate. La connaissance est médiate, lorsquelle repose sur une autre connaissance qu'elle-même, p. ex. lorsque la connaissance intellectuelle s'appuie sur la connaissance sensible; ou bien lorsqu' entre l'objet et l'acte de connaissance s'introduit un terme moyen, medium, dans le genre des espèces; ou bien encore lorsque nous connaissons un objet par un autre, p. ex. Hercule, par la statue qui le représente, ou bien les choses du monde extérieur, par leurs images. Lorsqu'il s'agit de définir la différence entre la science intuitive et la science abstraite, on considère le second et le troisième

des cas cités ci-dessus. La connaissance est intuitive lorsque le sujet connaissant saisit l'objet à lui présent par le côté de son existence, sans se servir d'espèces ou d'images comme de termes intermédiares (Cognitio intuitiva est cognitio, qua cognoscitur res immediate omnino, non mediante specie exemplari, imagine vel obiecto alio ab ipsa re et terminatur haec cognitio ad praesentiam et existentiam rei. Gerardus C. Quodlibet II, q. 6, B. Nat. F. l 17485 fol. 121[r]).

Chez tous les penseurs dont nous avons parlé jusqu'ici, nous avons trouvé comme caractères de la science intuitive, l'immédiateté de la connaisance. puis la présence et la réalite de l'objet. On insistait tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre facteur, mais les différences entre eux n'étaient pas grandes. Ce n'est que dans les écrits de Pierre d'Auriol qu'on les trouve nettement indiquées.

5. Pierre d'Auriol fait différentes objections à J. D. Scot. Voyant l'essence de la science intuitive dans la réalité et la présence de l'objet, le Docteur subtil devait admettre en conséquence, qu'il ne peut être question d'intuition lorsque l'objet n'est pas réel, ou bien lorsqu'il n'agit pas effectivement sur nos facultés de connaître. A la théorie de Scot, Pierre d'Auriol oppose sa propre conception, qu'il fonde sur les cinq fameuses experientiae. Les images consécutives, les rêves et les hallucinations que produisent les états affectifs ou que provoquent les artifices des charlatans, passent à ses yeux comme autant de preuves évidentes, que, malgre l'absence de l'objet réel, nous pouvons en avoir une science intuitive (Experientiae: 1. visiones derelictae ex forte visibili, 2. somnia, 3. apparentiae in timentibus, 4. apparentiae in ludificatis, 5. apparentiae colorum in habentibus oculos molles. Sent. I, Romae 1596, p. 25). Il fait également appel au principe, suivant lequel Dieu peut provoquer directement tout ce que d'ordinaire il produit indirectement par l'action de causes naturelles secondes, causae secundae. Du moment que les sensations naissent en nous sous l'influence d'excitations naturelles, elles peuvent aussi se produire grâce à l'intervention directe de Dieu, quoique l'excitation soit absente. Tout ce qui n'est pas contradictoire en soi, est possible à Dieu. Il peut par conséquent maintenir un terme de la relation (terminus a quo) en dépit de l'absence de l'autre (terminus ad quem) et de la relation elle-même; il peut laisser la science intuitive malgré l'absence de son objet et du rapport dans lequel se trouve cette

science à l'égard de l'objet (Deus potest facere, quidquid non implicat contradictionem et conservare fundamentum relationis corrupto termino et transeunte respectu. Sed... intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam, ergo deus potest conservare intuitionem... corrupto respectu et rei praesentialitate non existente. Sent. I, Romae, 1596, p. 26). La majorité des scolastiques du XIVe siècle, y compris les terministes, rejetait toute cette théorie de Pierre d'Auriol ainsi que les cinq „experientiae" de cet auteur; rarement toutefois on tâchait d'éliminer l'intervention immédiate de Dieu dans le problème de la connaissance.

La différence entre la science intuitive et abstraite se manifestant avec beaucoup plus de netteté dans le domaine de la connaissance sensible que dans celui de la connaissance intellectuelle, Pierre d'Auriol applique ses raisonnements au premier de ces domaines et adapte au second les résultats ainsi obtenus. Il tâche de démontrer par conséquent qu'il n'y a de différence entre un acte visuel et un acte abstrait de l'imagination, que du côté du mode de la connaissance et non du côté de l'objet. Il n'y a pas de différence en ce qui concerne l'objet, car tout ce qu'on peut apercevoir par la vision, on peut aussi se l'imaginer, de sorte que tout visibile peut devenir un imaginabile. On connaît quatre caractères distinctifs de la science intuitive, caractères qu'on chercherait en vain dans la science abstraite. La science intuitive tend d'abord à saisir l'objet d'une façon immédiate, tandis que la science abstraite ne l'atteint que par la voie indirecte des conclusions. Le second caractère est que, par l'intuition on saisit toujours l'objet, soit présent réellement, soit absent, comme quelque chose de présent; par contre, par l'abstraction, on le saisit dans les deux cas comme absent: dans l'hallucination on saisit l'objet, même absent, comme quelque chose de réellement donné, d'autre part une éclipse de soleil qui a lieu à un certain moment, peut bien être étudiée d'une manière abstraite, comme quelque chose d'absent. Troisièmement, celui qui est au moment de connaître intuitivement une chose, la connaît de telle façon, que pour lui elle fait partie du monde réel, quoiqu'il en soit autrement de fait (hallucinations). Le quatrième caractère peut être entièrement ramené au troisième. En résumé, nous dirions, en nous servant de la terminologie des scolastiques, que d'après Pierre d'Auriol le id quod est le même pour les deux

espèces de science, mais que leur modus quo est complétement différent: indifférente à la réalite ou à l'irréalité de son objet, la science intuitive le saisit d'une façon immédiate, comme quelque chose de présent, de réel et d'existant, tandis que la science abstraite s'adresse à lui comme à quelque chose d'absent qui n'est qu'imaginé. Dans le langage moderne, nous dirions que, suivant Pierre d'Auriol, les deux sciences s'adressent à la même donnée, cependant chacune d'elles l'atteint par un acte intentionnel différent (Quattuor enim conditiones concurrunt in modo quo transit ocularis notitia super obiectum... Prima... est rectitudo... Secunda... est praesentialitas... Tertia... est actuatio obiecti... Quarta... est positio existentiae. Sent. I. Romae 1596, p. 27[r]).

Les idées de Pierre d'Auriol sur la science intuitive sont en rapport avec sa théorie de l'esse obiectivum, laquelle, comme je l'ai démontré ailleurs (V. Les sources etc.), s'est probablement développée sous l'influence de Jacques d'Esculo. Encore une fois, Pierre d'Auriol invoque huit experientiae et tâche de démontrer que les actes de notre conaissance sensible s'adressent directement à l'esse apparens ou intentionale que reçoit chaque objet par le fait même d'être connu et indépendamment de son existence réelle ou de sa non existence. Ici également nous voyons notre auteur partir de la connaissance sensible, pour appliquer à la connaissance intellectuelle les résultats de l'analyse qu'il entreprend. Si les arbres qui bordent la rivière semblent se mouvoir par rapport à nous, lorsque nous allons en canot, si par suite de la rotation d'une canne autour d'un point fixe, nous apercevons l'image d'un cercle, si un bâton plongé dans l'eau semble brisé, si la gorge du pigeon s'irrise de couleurs toujours différentes, si, dans certaines conditions, nous voyons une image double d'une seule chandelle et si des objets immenses se reflètent dans une petite glace, si enfin, après avoir fixé le soleil ou des objets colorés, nous les voyons encore lorsqu'ils n'agissent plus sur l'organe du sens — tous ces faits prouvent que les actes de notre connaissance sensible s'adressent à des phénomènes, à l'esse apparens et non à la chose réelle en elle-même. Or les faits observés dans le domaine de la connaissance sensible se répètent dans celui de la connaissance intellectuelle (Experientiae: 1. Cum quis portatur in aqua, arbores in ripa moveri videntur, 2. in motu baculi circulari apparet circulus, 3. fractio baculi in aqua, 4. dualitas candelae, 5. co-

lores colli columbae, 6. loca imaginis, de quibus tractat Perspectiva, 7. in illo, qui vidit solem, 8. in his, qui aspexerunt aliqua rubea. Sent. I, D. III, a. 1, Romae 1596, p. 192, 193). Pour Pierre d'Auriol, cet esse apparens diffère aussi bien de la réalité physique de l'objet dans le monde extérieur, que de la réalité psychique de nos actes de connaissance. Cette conception de notre scolastique a été très vivement combattue par les représentants de différentes écoles philosophiques au moyen âge, entre autres par Ockham et Jean de Mirecourt.

6. Si Pierre d'Auriol représente le deuxième stade dans l'évolution de l'idée qu'on se faisait de la science intuitive, le troisième apparaît certainement avec Guillaume Ockham, car, quoique sa théorie de l'intuition soit rien moins que nouvelle et remonte pour une large part au premier stade, nous voyons aussi bien ses adeptes que ses adversaires en appeler constamment à lui. A son avis, par l'acte intuitif, nous connaissons, si une chose existe réellement ou si elle n'existe pas; par contre, dans le savoir abstrait, nous négligeons tout à fait précisément son existence ou sa non-existence (Notitia intuitiva est talis..., virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit... Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia vel non existentia et ab aliis conditionibus, quae contingenter accidunt rei. Sent. Prolog. q. 1, Lugdun. 1495, fol. a—3^{r}). Peu importe que d'après lui, l'intuition nous fasse connaître des faits tels que la relation d'inhérence unissant un accident quelconque à une substance (Socrates est albus): que, grâce à elle, nous estimions le rapport de distance entre deux corps etc.; peu importe que la science abstraite néglige tous les facteurs individuels, pour étudier exclusivement l'essence de la chose; tout cela est de peu d'importance, car pour Ockham il s'agit surtout du fait, que par l'intuition nous connaissons que la chose existe lorsqu'elle est en réalité, et qu'elle n'existe pas quand elle n'est pas.

A plusieurs reprises, Ockham prend position contre le phénoménalisme de Pierre d'Auriol et combat sa théorie de l'esse apparens. Les actes de connaissance s'adressent aux choses réelles du monde sensible et non à l'esse obiectivum. Toutefois, même chez Ockham, nous trouvons un point sur lequel vient s'exercer sa méfiance à l'égard de nos facultés de connaître. Le venerabilis inceptor a rejeté, il est vrai, aussi bien les espèces

que l'esse apparens comme termes intermédiaires entre la faculté connaissante et l'objet, cependant il a dû admettre au moins l'acte de connaissance lui-même, en qualité de chaînon unissant l'objet au sujet connaissant. L'acte intuitif se produit également d'une manière naturelle par l'action de l'objet, mais il peut aussi d'une façon surnaturelle émaner directement de Dieu (Licet cognitio intuitiva non possit naturaliter causari, nisi obiectum est praesens in debita distantia, tamen supernaturaliter posset. Sent. II, q. 15, ed. Lugdun. E.). Le plus haut degré de certitude appartient à la science intuitive qui englobe nos propres actes psychiques (Patet etiam, quod intellectus... intuitive... aliqua intelligibilia...: huiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi... Veritates contingentes de istis mere intelligibilibus inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscuntur. Sent. Prolog. q. 1, Lugdun. 1495, fol. a. 4^{v}, 5^{r}). La science intuitive s'appelle expérimentale chez Ockham, et c'est sur elle que sont fondés les jugements concernant les vérités contingentes, veritates contingentes, car aucune chose créée n'existe nécessairement.

7. Jean Baconthorp s'efforce de démontrer qne les huit experientiae, dont parle Pierre d'Auriol, ne font que prouver qu'il existe des illusions et des hallucinations, apparitiones, qui sont quelque chose d'intermédiaire entre l'intuition et l'abstraction. L'intuition atteint la chose en elle-même et la saisit par le côté de l'existence; la science abstraite néglige celle-ci, tandis que l'illusion est seulement en rapport avec l'existence apparente de la chose (Ponit (Petrus A.) multas experientias... Non movent exempla, quia talis praesentia in esse apparenti non est visio seu intuitio, sed est apparitio... Apparitio est media cognitio inter abstractivam et intuitivam: abstractiva enim abstrahit penitus a rei existentia, intuitiva exigit realem existentiam, apparitio solum apparentem, ut frequenter contingit in illusionibus oculorum. Quodlib. II, q. 2 § 4, Cremonae, 1618, p. 690). Il faut chercher la source de l'illusion dans l'imagination qui pénètre dans les sensations et leur ajoute des éléments reproduits.

8. Landulphus Caracciolo a réfuté de son côté la thèse de Pierre d'Auriol et a déclaré que ni les cinq experientiae, déjà mentionnées ne prouvent la possibilité d'une connaissance intuitive, lorsque l'objet est absent, ni les autres huit experientiae analogues ne nous obligent à admettre l'esse apparens. Suivant

Landulphe Caracciolo, les deux espèces de savoir diffèrent en premier lieu par l'objet formel, vu que le savoir intuitif s'efforce de saisir les choses par le côté de leur existence, tandis que la science abstraite n'a pas cette tendance (Istae duae notitiae differunt penes obiecta formalia. Probo: intuitiva notitia semper concernit existentiam ut rationem cognitam in obiecto, sed abstractiva non. Sent. I, q. 1. Bibl. Naz. Flor. B. 5, S. Croce, 640, fol. 2[r]). Et puis, dans l'intuition, l'objet lui-même est donné d'une façon directe; en revanche dans la science abstraite on voit à sa place se présenter son image, species (Hae duae notitiae differunt penes repraesentantivum: in abstractiva enim requiritur repraesentativum obiecti, in intuitiva autem non, cum... intuitiva habeat obiectum actu praesens. Ibid. Cfr. aussi Sent. I, 9. III, q. 13—16, a. 2, fol. 34[r]). Pendant tout le XIVe siècle, les scolastiques reviennent toujours sur ces deux caractères, cependant Landulphe Caracciolo en ajoute encore un autre. Entre l'acte intuitif et l'acte abstrait d'une part et l'objet de l'autre, il y a suivant lui deux relations différentes: 1) l'objet représente une norme par rapport aux actes et 2) les actes atteignent l'objet d'une certaine façon. Ce n'est pourtant que dans la science intuitive que cette relation est pleinement et effectivement réalisée, car ce n'est que là, que le terminus ad quem de la relation, autrement dit, l'objet de la connaissance, est réel. (Duae notitiae differunt penes connotata, habent enim ambae respectum attingentiae ad obiectum et respectum mensurati ad mensuram scil. aliquod obiectum... Ulterius, quod isti duo respecti sint reales et actuales in intuitiva et non in abstractiva. Ibid.), La notitia media est quelque chose d'intermédiaire entre les deux espèces de science; elle a lieu en présence et sous l'influence d'un objet réel, mais ne le saisit que par le côté de son essence, et non par celui de l'existence (Inter notitiam intuitivam et abstractivam est dare mediam notitiam..., quando re existente praesentialiter intellectus fertur super ipsam, non sub ratione, qua existit, sed sub eius ratione quidditativa. Ibid. fol. 2[v]).

9. Walter Chatton prend une attitude critique envers ses devanciers et démontre, 1) contre la théorie de Campsale qu'entre la science intuitive et abstraite il y a une différence essentielle; 2) contre la thèse de Pierre d'Auriol qu'il ne peut y avoir de science intuitive dans des conditions naturelles, lorsque les objets sont absents et que l'objet n'entre pas par cette science dans une sphère

d'existence sui generis, c'est-à-dire dans l'esse obiectivum; enfin 3) contre Ockham, que la science intuitive ne réside nullement dans le fait de faire connaître si une chose donnée existe ou n'existe pas. Plus important est le côté positif de la théorie de Chatton. Il pose tout d'abord en principe que le concept de science intuitive et abstraite dans la sphère de la connaissance intellectuelle s'éclaire par comparaisson avec la science intuitive et abstraite dans la sphère de la connaissance sensible, mieux connue de nous. Dans le domaine de celle-ci, la science intuitive se réduit aux sensations, et la science abstraite équivaut aux images reproduites (Quaeritur de intuitiva et abstractiva, quae sunt cognitiones sensitivae et actus organicae, aut de intuitiva et abstractiva intentionis. Primo modo intelligendi dico, quod non sunt nisi sensatio interior et exterior vel potius sensatio exterior et actus imaginandi. B. Nat. P. F. l. 15886 fol. 14[r]). En la mettant en regard avec les sensations, on se rendra compte de ce qu'est la science intuitive dans la sphère de la connaissance intellectuelle; par contre, en la comparant avec les images reproduites, on comprendra ce qu'est la science abstraite qui leur correspond. Or, dans les sensations, les sens nous montrent toujours leur objet comme quelque chose de réel, sans égard à l'existence ou à la non existence de celui-ci; l'imagination au contraire, sans égard aussi à l'existence ou à la non- existence de l'objet, ne nous le représente pas comme quelque chose de réel. Dans le domaine de la connaissance intellectuelle, la science intuitive présente par conséquent son objet d'une façon absolument semblable à ce que font les sens, tandis que la science absraite nous le montre de la même façon que l'imagination (Per intuitivam nobis apparet res esse, sive res sit sive non sit; sed per abstractivam nec apparet res esse nec non esse, sive sit sive non sit. Ibid.). D'un point de vue général, toute science intuitive s'adresse avant tout jugement à un certain objet individuel, strictement défini, ce que ne fait jamais la science abstraite (Omnis intuitiva causata est quaedam notitia simplex et propria cognitio singularis alicuius causata ante compositionem et divisionem. Ibid.). Les deux conséquences suivantes découlent de ce qui précède: 1) l'objet de l'intuition se révèle toujours comme présent au sujet connaissant, 2) il n'y a pas de science intuitive dans des conditions purement naturelles, si son objet n'est pas réel; aussi Dieu lui-même ne pourrait faire que de par sa nature, elle n'exige la réalité de cet objet (Sequitur corrolarium, quod

verum dicunt ponentes, quod Deus non potest facere intuitivam sine praesentia rei ad istum intellectum, quia Deus non potest facere intuitivam. quin per eam res appareat esse praesens, sive sit sive non sit. Similiter... Deus non potest facere intuitivam, quae natuliter non requirat rem existere ad hoc, quod causetur. Ibid.). Le fait que grâce à l'intuition, l'objet se révèle à nous comme existant, et cela indépendamment de son existence ou de sa non- existence, peut s'expliquer de deux façons: ou bien on peut admettre que, grâce à l'intuition, l'objet reçoit une façon particulière d'exister, l'esse apparens, vers lequel se dirige notre intellect (Pierre d'Auriol), ou bien on peut supposer que dans les expressions comme „une chose vue", „une chose apparaissante", on transfere d'une façon purement extérieure (extrinseca denominatione) les attributs „vu", „apparaissant" de l'acte de la connaissance à l'objet lui-même. (Alio modo sic, quod res denominetur esse visa et apparens extrinseca denominatione ab ipsa visione... Ad istum intellectum solet esse modus loquendi hominum, quod ipsa cognitio potest aliquo modo dici quoddam esse obiecti... isto modo visio diceretur quoddam esse rei visae. Sent. I, q. 2, a. 1. F. l. 15886). Chatton se déclare pour la seconde explication et rejette l'esse apparens de Pierre d'Auriol. Grâce à cette interprétation, la „vision" elle-même peut être appelée un mode d'existence de l'objet, sans avoir recours à l'esse apparens.

Chatton déclare dans la suite, que l'intuition sensible suffit à elle seule à nous faire énoncer, sur des substances physiques, des jugements d'existence dans le genre de: „albedo est", „nigredo est" et qu'il est inutile d'en appeler dans ces cas à une intuition intellectuelle spéciale (Cum enim anima formet hoc complexum „albedo existit", si... videat visione sensitiva albedinem cum aliquo circumscripto, causatur assensus rei significatae per complexum contingens „albedo est". Sent. I, q. 2, a. 4. F. l. 15886, fol. 15^{v}). Chatton s'occupe également de l'importante question, si l'intellect peut connaître intuitivement ses propres actes, et, contrairement à Ockham, il y répond par un „non" énergique, en déclarant que s'il les connaissait, nous devrions entrer dans la voie d'un processus ad infinitum. En effet, si nous connaissions un de nos actes de connaissance ou d'amour, p. ex. „a", par un acte intuitif spécial „b", nous devrions connaître aussi l'acte intuitif „b" par l'acte suivant „c" et ainsi de suite à l'infini. Il n'est pourtant pas nécessaire de s'engager sur

le plan incliné du processus ad infinitum, car pour avoir conscience de nos propres actes psychiques, il suffit d'admettre qu'ils sont inhérents à l'intellect qui est leur substratum (Sent. I q. 2, a. 5, F. l. 15886, fol. 18[r]). S'il est toutefois indispensable de supposer un acte spécial et réfléchi „b" qui s'adresse à l'acte „a", cet acte „b" ne ressemblera pas aux sensations visuelles, mais rappellera les images reproduites et les actes imaginatifs, aussi sera-t-il un acte de science abstraite et non une intuition (Ibid.).

9. Jean Rodington considère l'esse obiectivum comme superflu, car, d'après la théorie qui admet son existence, l'objet serait d'abord connu et ne recevrait qu'ensuite cet „esse obiectivum". (Non poneretur tale esse obiectivum propter repraesentationem, quia prius intelligitur, quam habet tale esse. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578. fol. 88). De plus, cette théorie implique un genre de raisonnement, qui rend un processus in infinitum inévitable. Quiconque l'admettrait, devrait forcément considérer p. ex. que la pierre qui vient d'être connue, reçoit un mode sui generis d'existence, autrement dit l'esse obiectivum, qui à son tour devient objet de connaissance et nous conduit à un autre esse obiectivum et ainsi de suite, à l'infini. (Ibid.). On ne peut pour étayer, la théorie de l'esse obiectivum, chercher une analogie avec la connaissance sensible, où, au lieu de la chose elle-même, on voit se présenter son apparence ou phénomène, car, même dans la connaissance sensible, il n'y a pas d'esse apparens à côté de l'être réel. Les huit experientiae de Pierre d'Auriol s'expliquent aisément sans qu'on ait besoin d'avoir recours à l'„esse aparens". Pour des raisons entrant dans le domaine de la morale, Rodington juge impossible que Dieu crée des illusions dans notre conscience, car on lui ferait jouer ainsi le rôle d'un tentateur (Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam, probatur... Dicitur, quod si deus potest ludificare, igitur deus posset decipere homines et accipitur vel conceditur conclusio a multis. Tamen nego conclusionem istam. Sent. I. D. II. Q. 3, Cod. Vatic. lat. 5306, fol. 70[v]). Dans la manière de comprendre l'intuition, Rodington se rapproche en général de Scot, aussi réfute-t-il, les objections dirigées contre la théorie du Docteur subtil (Ibid. fol. 6[r]). Les faits de notre conscience sont la partie de la science intuitive qu'il est impossible de mettre en doute (Non est verum scil. quod nihil cognosco intuitive, quin intellectus possit dubitare, utrum sit vel non sit, quia quod ipse-

met intelligit, non potest dubitare, similiter, quod ego vivo. Ibid. fol. 6^{v}).

10. Grégoire de Rimini aperçoit l'essence de la science intuitive dans le fait qu'elle atteint directement son objet et non dans la circonstance que celui-ci est censé exister en réalité. En conséquence, là où l'on voit l'espèce, „species", se présenter comme terme intermédiaire de la connaissance, p. ex. dans tout acte de souvenir, il ne saurait être question de savoir intuitif; au contraire, lorsque l'objet agit directement sur les sens, de sorte que l'espèce devient inutile, il y a science intuitive. Néanmoins, non seulement Dieu peut révéler l'avenir, de façon à ce qu'on le voie intuitivement, quoique les objets ainsi aperçus n'existent pas en réalite et ne puissent agir sur les organes des sens (Quaedam cognoscuntur à nobis immediate et in seipsis... Notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in seipso cognoscitur. Abstracta vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio repraesentativo cognoscitur... Nec quantum ad intuitivam notitiam interest, quod obiectum realiter existat vel non existat. Sent. I, D. III, q. 3, a. 1, Parisiis 148 . fol. 89^{r}. Hoc non impedit propositum, cum non sit impossibile aliquid non existens in se immediate et distincte cognosci, ut patet de deo et aliis, quibus deus voluit praestare evidentem notitiam futurorum et non existentium. Sent. I, D. III, q. 1, a. 1, Parisiis 1482, fol. L.—3^{v}). Le fait est hors de doute que, dans des conditions naturelles, il n'y a jamais de perception intuitive d'une chose sensible, sans excitation venant du dehors sur les sens et que, seule, une intervention surnaturelle est capable de produire en nous des sensations, malgré l'absence d'une excitation (Ibid. fol. K.—1^{r}). Si, dans l'ordre naturel des choses, l'intuition était possible sans excitant externe, toute certitude devrait forcément disparaître de la connaissance. Grégoire de Rimini a, dans ses écrits, consacré beaucoup de place à la question de savoir, à quoi s'adresse l'acte intentionnel d'un homme qui entend parler la première fois d'un objet qu'il n'a jamais vu, p. ex. d'un éléphant. De l'avis de Grégoire, il se produit ici également, une connaissance intuitive qui s'adresse à des images reproduites, c'est-à-dire à des espèces. Ces opinions de Grégoire de Rimini se heurtèrent à l'opposition énergique de Jean de Marchia.

11. Après avoir rejeté aussi bien les espèces que l'esse obiectivum comme choses superflues, Jean de Marchia, n'admet

que deux facteurs dans le processus entier de la connaissance. à savoir: l'objet et l'acte de connaître (cfr. Ockham). Il expliquait par l'acte de connaissance lui-même tout ce que les autres tâchaient d'interpréter par les espèces et l'esse apparens. Lorsqu'on aperçoit la blancheur d'une chose, ce n'est pas la blancheur ontologique, mais bien le phénomène de celle-ci qui est une donnée immédiate. Un phénomène de ce genre ne peut être réduit à une espèce intentionnelle, mais s'identifie avec l'acte même de vision (Illud, quod immediate videtur, cum albedo videtur, non est ipsa albedo, sed eius intentio seu intentionalis apparentia, quae est ipsamet visio, in qua albedo relucet. Sent. I, q. 7, B. Nat. Par. F. l. 15369, fol. 83[r]). On pourrait croire qu'en parlant de la blancheur phénoménale, on la distingue, de ce fait, comme une espèce à part de l'acte psychique par lequel elle est perçue. En réalité il n'en est pas ainsi, car supposito non concesso que Dieu puisse réduire à néant cette prétendue espèce, tout en maintenant l'acte de vision, la blancheur perçue continuerait à se manifester en dépit de l'absence de la species (Forte dicetur, quod hoc argumentum bene probat speciem mediam inter albedinem et visionem... Contra, nam Deus posset destruere omnem talem speciem remanente tali visione et apparentia formali; quo facto quaero, quid immediate relucet obiective in tali visione et cum non species, sequitur, quod ipsamet visio. Ibid.). De même, suivant Jean de Marchia, aucune raison ne nous oblige à admettre soit en Dieu, soit dans les êtres créés, un être spécial, un esse obiectivum, qui n'appartiendrait pas au domaine de la réalité (Ibid. fol. 83[r]).

Jean de Marchia appelle intuitive, la connaissance grâce à laquelle le fait de l'existence d'un objet donné se présente à nous, d'une manière évidente. Quoique, en général, l'acte intuitif ne se produise que quand l'objet lui-même agit sur nos facultés cognitives, il pourrait toutefois aussi bien avoir lieu sous l'influence d'une intervention directe de Dieu (Notitia intuitiva est entitas simplex, per quam obiectum apparet, apta nata causare evidentum assensum de esse, existere talis obiecti. Sent. I, q. 6, F. l. 15369 fol. 76[v]. Deo supplente vicem obiecti non minus talis notitia est apparentia sufficiens causare evidentem assensum de esse, existere talis obiecti, licet hoc non sit naturaliter. Ibid.). Dans l'un et dans l'autre cas, on serait convainvu de l'existence de l'objet, quoique, seulement dans le premier, ce savoir fût vrai. La conviction que l'objet donné

existe, serait donc la note essentielle de la science intuitive; quant à la présence réelle de cet objet, elle ne serait pas indispensable, car l'intervention divine pourrait tout aussi bien la suppléer. Dans un pareil cas d'intervention, l'intellect porterait un jugement faux, en admettant comme réel, ce qui serait loin d'être une réalité.

Jean de Marchia a combattu Grégoire de Rimini, qui dans la science abstraite avait admis une espèce pour représenter l'objet absent. Il nie l'existence de cette espèce, même dans le cas mentionné et explique la chose uniquement par l'acte de connaissance. Il ne cite pas le nom de Grégoire dans cette discussion, mais on ne saurait douter que c'est bien à lui qu'il pense, surtout quand il démontre qu'un objet (un éléphant), qui n'a jamais été vu par quelqu'un, ne se présentera pas à lui sous la forme d'une espèce, mais comme l'acte même de la connaissance (Cum enim quaerit: cum quis cogitat de elephante, quem nunquam vidit, quid immediate obicitur cogitandi, dico... ipsamet actualis cognitio est quaedam species et similitudo elephantis. Ibid. fol. 171r).

12. Bernardus de Aretia. Quoique nous ne connaissions pas jusqu'à présent son commentaire sur les Sentences, il semble pourtant résulter des passages cités par Nicolas d'Autrecourt que les idées de Bernard d'Aretia se rapprochaient de celles de Chatton et de Jean de Marchia. D'après le principe qu'il a mis en tête de ses discussions, la science intuitive permet de nous prononcer sur l'existence d'une chose, indépendamment du fait de son existence ou de sa non-existence (Prima propositio, quae ponitur a vobis I Sentent. dist. III, q. 4, est ista: notitia intuitiva clara est, per quam iudicamus rem esse, sive sit sive non sit. Prima epistola ad Bernardum. Lappe, p. 2). Ce principe était en rapport avec le troisième, d'après lequel l'existence réelle des choses n'est nullement une condition de la science intuitive (Tertia propositio ibidem posita est ista: Notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem. Ibid.). La seconde proposition est cependant en désaccord avec les deux dont nous venons de parler; elle admet en effet que quand une chose n'existe pas, elle ne saurait être vue ni connue (Secunda propositio vestra... est talis: Obiectum non est, igitur non videtur; non valet consequentia, nec ista: Hoc videtur, ergo hoc est: immo utrobique est falsa. Ibid.). En effet, si d'après le premier principe on peut juger intuitivement qu'un objet existe, même lorsqu'il n'existe pas, le second contredit ce jugement, en affirmant que lors-

qu'une chose n'existe pas, elle ne peut pas être vue. En posant le second principe, Bernard d'Aretia voulait probablement se réserver une porte ouverte sur la réalité ultraphénoménale; mais Nicolas d'Autrecourt s'empressa de la fermer par les conséquences logiques, tirées des deux autres principes. Si, en vertu du premier principe, le phénomène, apparentia, nous montre l'existence réelle d'une chose, indépendamment de son existence ou de sa non-existence, nous ne pouvons jamais être sûrs de l'existence de n'importe quoi (Infero unam propositionem quartam, quod omnis apparentia nostra, quam habemus de existentia obiectorum extra, potest esse falsa, ex quo per vos potest esse, sive obiectum sit sive non sit. Ibid.). Nous ne sommes pas non plus autorisés à inférer d'un phénomène observé qu'une chose réelle lui correspond: nous ne pouvons pas conclure qu'il existe un objet blanc, parce que nous avons observé le phénomène de la blancheur. Il est vrai que dans une dispute chez les Dominicains, Bernard a voulu persuader à ses adversaires que nous sommes toujours certains de l'existence d'une chose, toutes les fois que l'acte de vision se produit sous l'influence de causes purement naturelles, agissant sur les organes des sens et non par l'intervention d'agents surnaturels; cependant cet échappatoire ne change rien à la question, car nous ne sommes jamais en état de décider par l'expérience, si un phénomène visuel s'est produit par l'action de facteurs naturels ou s'il a été provoqué par des causes surnaturelles. S'il avait voulu s'en tenir aux principes posés, maître Bernard n'aurait pas dû affirmer catégoriquement que les choses du monde extérieur existent en réalité. L'affirmation suivant laquelle nous n'avons pas de savoir intuitif de nos actes psychiques (cfr. Chatton) devait avoir des conséquences non moins funestes. Elle s'appuyait sur le prétendu fait que la connaissance de nos actes psychiques est loin d'être claire; cependant, s'il en était ainsi, maître Bernard n'aurait pas dû soutenir en toute certitude, qu'il voyait et entendait, qu'il connaissait, croyait etc. Nicolas d'Autrecourt lui-même avait prévu les conséquences de principes de ce genre; aussi, dans la dispute qu'il eut à la Sorbonne, en choisit-il d'autres, diamétralement opposés à ceux qu'avait posés Bernard d'Aretia. Il admit en effet que nous avons une science évidente de la réalité des objets de notre connaissance sensible, ainsi que de la réalité de nos actes psychiques.

13. Nicolas d'Autrecourt avait adopté des principes sem-

blables dans la dispute, pour vaincre son adversaire; toutefois, il faut nous demander ce qu'il pensait vraiment lui-même de la science intuitive et s'il jugeait qu'elle nous permet d'atteindre directement le monde extérieur; ou bien si, à son avis, nous nous arrêtons aux phénomènes. Il partait constamment du principe qu'il n'existe qu'une seule et unique certitude et qu'elle repose sur le principe de contradiction. La conclusion d'un raisonnement n'est fondée et certaine, que si elle se retrouve entièrement ou du moins en partie dans ses prémisses. Par conséquent, si l'on conclut de l'existence des accidents à l'existence de la substance ou de l'effet à la cause, on conclut d'une chose à une autre, aussi ne peut-on attribuer aucune certitude aux résultats de ces opérations mentales. En parlant du raisonnement de Nicolas d'Autrecourt, il faut fixer l'attention sur un côté de la question, il faut observer que dans une lettre adressée à Bernard et à Egidius, il raisonne en se plaçant résolument et franchement sur le terrain ontologique. En effet, lorsqu'il démontre que de l'existence de la blancheur on ne peut conclure à l'existence de la substance, il pense à la blancheur comme à un accident réel et ne l'envisage pas sous l'aspect du phénomène qu'étudie aujourd'hui la phénoménologie. Fitz-Ralph avait dit de son côté que par l'existence de l'accident, on ne pouvait guère prouver l'être de la substance, car aussi dans l'Eucharistie les accidents indiquent autre chose que ce qui existe en réalité. Nicolas d'Autrecourt reconnaît que si l'on définit l'accident comme un „aliquod esse in subiecto", on peut effectivement de son existence conclure à celle de la substance, car ici l'antécédent contient le conséquent, 1) est in subiecto, 2) ergo est subiectum. D'ailleurs dans le principium aux Sentences, nous le voyons lui-même argumenter de cette façon. La difficulté principale réside pourtant dans le fait qu'il n'est pas évident que l'accident soit tel qu'on l'admet généralement (Et certe, licet concedam consequentiam esse bonam describendo accidens, ut dixi... Sed quando dicitur, quod albedo est accidens, tunc sensus propositionis est secundum descriptionem datam de illo termino „accidens", quod albedo est in subiecto. Dico, quod ista non est evidens ex se nec per experientiam. Lappe, p. 28*). Mais Nicolas d'Autrecourt n'a-t-il pas indiqué la difficulté qui résulte de la thèse suivant laquelle on perçoit les phénomènes, et non les accidents en eux-mêmes? On pourrait supposer qu'il l'a fait effectivement, si l'on voulait s'appuyer sur la lettre d'Égidius à Ni-

colas, lettre dont il semblerait résulter que, de l'avis de ce dernier l'intuition doit forcément s'identifier à la chose connue, car autrement on ne pourrait pas dire: telle chose existe (Secundo ad idem secundum dicta vestra: Necesse est, quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur: res intuitive apparet, ergo res est. Ibid. p. 18). Ce ne sont pas toutefois les propres paroles du bachelier, aussi vaut-il mieux s'en reporter au passage suivant de son ouvrage: Aliquis videt rubedinem, ubi tu dicis albedinem esse. Dico, quod est sibi clarum et evidens rubedinem esse et sic in aliis. (Bodl. fol. 13). D'après le principe fondamental qui n'admet qu'une seule certitude, basée sur le principe de contradiction, le domaine de la science certaine ne s'étendrait qu'aux jugements analytiques, aux faits de conscience et au fait de notre propre existence.

Avant que M. A. Birkenmajer ait publié l'„Exigit ordo executionis" de Nicolas d'Autrecourt, ouvrage considéré jusqu'ici comme perdu, je voudrais mettre en lumière un autre côté de la doctrine de cet Hume du moyen âge. C'est sans doute lui que visait l'auteur d'un commentaire anonyme sur les Sentences dont des fragments sont conservés dans le Ms. Brit. Mus. Harley 3243. Dans la seconde question du deuxième livre, l'auteur demande s'il est possible de fournir des preuves absolument exactes à l'appui de l'affirmation que l'homme peut acquérir un nouveau savoir. Il avoue s'être occupé de ce problème sous l'impression qu'avait fait sur lui une théorie qu'on peut résumer en citant les conclusions principales, conclusiones, auxquelles elle aboutit (In ista quaestione motus occasione cuiusdam subtilis positionis... primo recitabo positionis illius conclusiones, fol. 123r). Au premier plan de cette théorie, nous rencontrons l'idée, que l'homme constate avec une certitude basée sur le principe de contradiction, le fait d'avoir une science et la réalité de l'acte de connaissance qui se produit en lui. Cette vérité résulte de la circonstance que déjà la présence phénoménale de n'importe quoi dans le sujet connaissant s'identifie à une connaissance. Ce n'est en effet qu'à condition d'admettre que la présence phénoménale dans le sujet connaissant est identique à la connaissance elle-même, qu'on peut accuser de contradiction celui qui affirme qu'une chose lui apparaît et se présente à lui et que tout de même il ne la connaît pas. (Prima conclusio, quod homo certitudinem habet reductivam ad certitudinem primi principii de esse

alicuius cognitionis. Demonstrat sic: homo habet dictam certitudinem, quod aliquid puta locus vel color appareat ei, ergo habet certitudinem de esse alicuius apparentiae, quae non est aliud quam cognitio ipsa. Antecedens declaratur, quia contradictio est, quod aliquid appareat, quod color appareat et tamen color non appareat. Ibid.). Il s'ensuit que la certitude qu'on a de la réalité connue actuellement, réside dans le fait même de la connaissance (Ex hac infertur secunda conclusio, scil. quod ipsamet cognitio est certitudo sui esse. Ibid.); aussi ne pouvons-nous connaître avec certitude d'autre existence que celle de notre propre connaissance. Dès que la connaissance diffère de la chose connue, on peut dire, sans risquer de se contredire, que l'acte de connaissance existe, il est vrai, mais que la chose connue par celui-ci n'existe pas. Même dans la science intuitive il y a une différence entre la chose connue et le fait de connaître, aussi est-il possible de mettre en doute dans cette science l'existence de l'objet, sans s'embrouiller dans des contradictions (Tertia conclusio, quod de nullo cognito, quod non est ipsa conditio, scitur certitudinaliter esse. Declaratur, quia si sciretur, aut per notitiam abstractivam aut intuitivam. Non per abstractivam, quia non est necessarium rem esse, quae appareat abstractive; nec per intuitivam, quia cum ipsa sit res alia ab obiecto, non est contradictio ipsam esse et obiectum non esse. Ibid.). De la façon dont est conduit le raisonnement, il résulte que Nicolas d'Autrecourt ou l'auteur qui subissait son influence, parlait expressément des seuls phénomènes et non des accidents réels qui leur correspondent dans les choses; sinon il n'y aurait pas d'après lui d'identité entre la connaissance et son objet. Quand, par conséquent, on le voit démontrer dans la suite que la science basée sur le principe de contradiction comprend dans son domaine de nombreux „sensibilia", il ne peut avoir en vue que le contenu des sensations, et non les accidents réels qui leur répondent dans les êtres, en dehors de la conscience (Talem certitudinem de multis sensibilibus per sensus exteriores apprehendimus. Ibid.). Nous ne saurions avoir la même certitude de la non-existence et de l'irréalité de l'objet de la connaissance, vu que l'irréel n'entre pas dans le domaine de notre expérience immédiate, de sorte que nous ne déduisons sa non-existence que de son absence phénoménale dans notre conscience (Quinta conclusio, quod non habemus tantam certitudinem de non esse rei cognitae..., quia sensibile non esse, puta colorem vel sonum non esse, non cadit sub

experientia, sed tantum arguimus talia non esse a negatione apparentiae. Ibid.). De tout ce qui précède. on voit découler cette conséquence logique que nous ne pouvons constater une erreur dans notre connaissance, que lorsque l'acte de connaître diffère de l'objet de la connaissance (Nunquam scimus evidenter aliquam cognitionem esse falsam, nisi scimus per eam repraesentari aliquod obiectum ab ea distinctam. Ibid. fol. 123[r]). Malgré les objections qu'il soulève contre différents points de la théorie, l'auteur du commentaire ne s'en écarte pas très sensiblement.

14. Jean de Mirecourt se rattache sûrement aux idées développées par Nicolas d'Autrecourt, lorsque du point de vue de la certitude, il distingue deux espèces de sciences: l'une, la science au premier degré, qui comme chez Nicolas d'Autrecourt, repose sur le principe de contradiction (Duplex est evidentia: quaedam est specialis primi principii... est illa, qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine quacunque... et non est possibile, quod ipse sic assentiat, et non sit ita. sicut assentit esse. Sent. I, q. 6, Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 14[r]); l'autre, la science au second degré, qui s'appuie sur l'intuition du monde extérieur (Evidentia naturalis est illa, qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine... et non est possibile stante dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut ipse assentit esse. Ibid.). La science au premier degré embrasse les jugements analytiques et les conclusions qui en découlent, puis les données immédiates de la conscience, ainsi que les jugements et les conclusions basés sur elles. Quiconque tenterait de nier une des vérités comprises dans la science au premier degré, s'embrouillerait forcément dans une série de contradiction (Prima conclusio est ista: natura intellectualis creata potest scire evidentia reducta ad certitudinem primi principii, quod si homo est, animal est, quod si Deus est, Deus est, et huiusmodi propositiones, quae sunt evidentes ex terminis vel quae consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel ex principiis per se notis. Sent. I, q. 6. Ms. Crac. B. Jag. 1184, fol. 14[v]. Evidentia primo modo dicta... scitur..., quod aliquid est, quod ipsa est. Ibid. Evidentia praedicta evidens est... animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit. Ibid. fol. 15[r]). Un moindre degré de certitude et d'évidence est particulier à la science basée sur l'intuition du monde extérieur. Ce degré est moindre, parce que l'intervention de Dieu pourrait provoquer en nous des

sensations en dépit de l'absence d'un objet. Tous les jugements portant sur l'existence et par lesquels on déclare que les substances du monde extérieur existent ainsi que leurs accidents, ces jugements entrent dans le domaine de cette science. C'est encore ici, et non dans la science au premier degré qu'il faut placer le principe de causalité (Evidentia naturali et secundo modo dicta animae creatae potest esse evidens, quod albedo est quod nigredo est, quod homo est... et huiusmodi. Ibid. fol. 16[r]. Licet non sit evidens evidentia primi principii, aliquid esse effectum, evidens tamen est sic per experientiam, quod aliquis potest assentire sic esse et sic est et non potest esse per causas mere naturaliter agentes, quod appareat sic esse et non sic sit. Talem enim evidentiam habent experientiae nostrae de sensibus extra. Ibid. fol. 43[r]). Dans ces conditions, il apparait que dans la doctrine du Moine Blanc, la théodicée, dont les raisonnements s'appuient pour une bonne part sur ce principe, ne peut prétendre à une évidence de premier degré.

Pourtant il nous faut observer que la pensée de Jean de Mirecourt ne s'est pas définitivement cristallisée dans son commentaire sur Lombard. La seconde partie du premier livre est très caractéristique de l'esprit qui animait son auteur. Jean de Mirecourt s'occupe ici du problème de la possibilité de la sensation, provoquée par l'intervention divine, sans que l'objet soit présent. Nous avons déjà appris précédemment qu'en traitant de questions difficiles et dangereuses, le Moine Blanc avait l'habitude de prendre une attitude hésitante ou de cacher sa pensée. Au lieu de répondre à la question mentionnée soit par un „oui", soit par un „non" clair et net, il présente six conclusiones dont la première affirme ce que nient toutes les autres. D'après la première conclusio, Dieu peut susciter et maintenir dans l'âme des sensations, sans la coopération de n'importe quel excitant extérieur (Prima conclusio est ista: quamcumque sensationem et quamcumque actionem animae, si sit aliquid, potest deus causare et eandem conservare nulla re creata ipsam creante vel conservante. Sent. I. q. 2. fol. 6[v]); pourtant déjà dans la seconde conclusio nous voyons immédiatement cette pensée se faire jour: que, sans une excitant extérieur, l'âme ne peut recevoir aucune sensation par l'intermédiaire des sens (Secunda est ista: non est possibile per quamcumque potentiam, quod anima assentiat obiectum exteriori sensatione et obiectum non sit. Ibid.). Toutes les conclusions suivantes affirment également que par lui-

même, Dieu ne peut susciter en nous ni une sensation, ni une pensée, ni un acte de volonté et qu'il lui est surtout impossible de provoquer dans l'âme un acte d'assentiment ou de négation par rapport au contenu des jugements. Cette impossibilité proviendrait 1), de ce que tous les faits de notre connaissance sont des actes vitaux et immanents dans lesquels le sujet connaissant doit forcément intervenir et 2), de ce que dans ces conditions, Dieu serait l'auteur d'actes par lesquels nous donnons à tort notre assentiment à des jugemments faux, ce qui s'opposerait à la perfection divine. Mais que fait Jean de Mirecort en présence de conclusions contradictoires? Il présente plusieurs opinions au choix et assure qu'il ne se déclare résolument pour aucune d'entre elles. L'une de ces opinions nie la première conclusion et admet les cinq autres, en affirmant que Dieu ne peut créer par lui-mêmes des actes de connaissance dans notre âme, parce que ceux-ci ne sont que certains modi de l'âme sans en être des accidents réels qu'on pourrait y introduire comme réalités nouvelles. Par l'exclusion d'une intervention venant de dehors, cette opinion raffermissait, il est vrai, la certitude de la connaissance; cependant elle répétait la thèse condamnée par l'évêque Tempier, d'après laquelle l'âme ne se distinguerait pas de ses actes. Malgré cette condamnation, la thèse en question paraissait tellement sympathique au Moine Blanc, qu'il était prêt à admettre la conséquence qui en découlait et à affirmer que pour la raison pure il n'y a que des substances, sans aucun accident (Alia opinio posset esse et forte, si liceat eam ponere, multum probabilis, quae poneret, quod actio nihil est, nec motus nec intentio, sed sunt modi se habendi rerum et ista opinio poneret quinque conclusiones praedictas, sed poneret oppositum primae et diceret, quod nullam actionem causae secudae posset deus agere se solo, fol. 7r. Posset dici, quod cognitio quaedam animae est ipsamet anima et similiter volitio... Si dicatur ulterius, quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam. Ibid. q. 19, fol. 49). Celui qui ne voudrait pas adopter cette thèse, dit Jean de Mirecourt, pourrait admettre que les actes et les intentions sont des qualités distinctes de l'âme. En conséquence, il faudrait cependant affirmer la première conclusion et nier les suivantes: on devrait donc supposer que Dieu pourrait créer dans l'âme humaine la vérité et l'erreur, l'amour et la haine, la haine

du prochain et de Dieu (Alia opinio posset esse, quae communis tenetur, quod... sunt quaedam qualitates subiective existentes in anima, quas Deus posset causare se solo et ponere ubicumque vellet, et illa opinio poneret primam conclusionem et negaret omnes alias, immo diceret, quod deus se solo facere posset. quod anima intelligeret obiectum et odiret proximum et etiam deum. Ibid. fol. 7[r]). Suivant l'exemple d'Ockham, Jean de Mirecourt a repoussé la théorie de Pierre d'Auriol relative à l'esse apparens et a tâché de démontrer que les huit experientiae, citées à l'appui de cette thèse, pouvaient être expliquées autrement, sans avoir recours au phénoménalisme (V. Les sources etc. p. 24).

16. Pierre d'Ailly a introduit dans son commentaire sur Lombard de longs passages copiés textuellement dans d'autres auteurs, appartenant surtout à l'école terministe. Dans mon étude parue en polonais sur Jean de Mirecourt, j'ai déjà indiqué comment le Cameracensis avait entièrement tiré du commentaire du Moine Blanc, la théorie de la science au premier et au second degré, ainsi que la distinction entre l'évidence spéciale et naturelle. Je ne veux qu'ajouter ici qu'il a copié mot pour mot dans le commentaire d'Ockham tout le passage sur la différence entre la science intuitive et abstraite. Qu'on veuille, pour s'en convaincre, jeter un coup d'oeil sur le commentaire du cardinal-philosophe (lib. I, q. 3, a. 1, ed. Argentinae 1490, fol. g—4[r], col. 1.) et le comparer ensuite avec le commentaire d'Ockham, (Prolog. q. 1, ed. Lugdun. 1495, fol. a — 3[r], à partir du passage: Notitia abstractiva potest accipi dupliciter...). On s'apercevra ainsi que le texte entier d'Ockham a passé intégralement dans l'ouvrage de Pierre d'Ailly. Nous n'avons pas l'intention de prouver ici par les détails, combien librement Pierre d'Ailly à fait usage des écrits d'Ockham, de Jean de Mirecourt et de Nicolas d'Autrecourt.

17. Albertus de Saxonia cite dans son commentaire sur les Secondes Analytiques (q. 7) une série de faits concernant la pathologie et la psychologie, faits susceptibles de témoigner contre l'objectivité de la connaissance. Il n'entre pourtant pas dans la voie du scepticisme, mais distingue, comme l'avait fait Jean de Mirecourt et probablement en suivant son exemple, deux degrés de certitude et d'évidence. Il admet par conséquent une certitude au plus haut degré, summa (appelée spéciale par Jean de Mirecourt), et une autre, naturelle (naturalis d'après le Moine Blanc). La pre-

mière se rattache au principe de contradiction, l'autre est en rapport avec l'ensemble de la science de la nature. Si dans le domaine de la première évidence on ne voit intervenir aucun facteur naturel ou surnaturel qui puisse nous induire en erreur, celle-ci serait toujours possible dans la sphère de la seconde, où elle pourrait se produire sous l'influence d'un agent surnaturel. Le naturaliste doit se contenter de l'évidence naturelle et s'il ne veut pas en convenir, il prouve par là-même son incapacité de penser en philosophe. (Duplex est evidentia, quaedam summa et quaedam naturalis. Evidentia summa est, secundum quam intellectus firmiter assentit ex. sua natura alicui firmiter vero... nec potest falli, quin semper assentiat vgr. sicut est evidentia, secundum quam assentimus primo principio. Sed evidentia naturalis... non potest falli per aliquam potentiam naturalem... potest falli per aliquam supernaturalem.. sufficit naturalis evidentia (Ms. = scientia) in scientia naturali. Unde cui non sufficeret evidentia (Ms. = scientia) naturalis, non est aptus ad philosophandum. Ms. Crac. B. Jag. 736, fol. 9[r]).

18. Jean Gerson raconte dans le Super Magnificat, combien fréquemment et au prix de quel grand effort sa pensée a travaillé à résoudre le problème de la science intuitive (Difficultates istae sunt diu mihi multumque quaesitae. Opera 1517, p. III, Super Magnificat, tr. V, fol. 83[v]). D'une part, tout le monde était d'accord que par la science intuitive on saisit l'objet d'une façon immédiate, de l'autre à l'époque où il était étudiant, tous les professeurs de la Faculté des Arts soutenaient qu'il était possible de parler d'intuition, même lorsque l'objet est absent, pourvu que la species, propre à celui-ci soit donnée. En présence de ces difficultés, Gerson nomme d'abord les quatre media: elevans, contemperans, deducens et coniungens qui n'empêchent pas de saisir la chose d'une façon immédiate; après quoi il distingue trois espèces d'intuition, afin de pouvoir concilier ainsi les idées qu'on se faisait jusqu'alors sur ce sujet. Dans le sens large du terme, la science est intuitive aussi bien quand l'objet est présent, que quand il est remplacé par l'espèce qui lui correspond. Dans la mesure où les sens conservent l'espèce créée en eux par l'action de l'objet lui-même, il peut être question d'intuition, quoique celui-ci soit écarté ou détruit. Dans cette conception élargie de la science intuitive, on pourrait faire entrer également les images de choses qu'a suscitées dans l'âme l'interveniton immédiate de Dieu. (Omnis per-

ceptio obiecti simplex et immediata potest appelari intuitiva: si obiectum sit realiter praesens in se, sive per suam speciem tantummodo, ipso destructo vel absente, quem admodum solet dici, quod oculus videt... res aliquas iam destructas... aut si miraculose visio causaretur a Deo in oculo. Ibid. fol. 83[v]). Pour qu'il y ait intuition dans le sens plus étroit du terme, il faut la présence de l'objet ainsi que son action sur les facultés cognitives, soit par lui-même, soit par l'intermédiare des espèces qui lui correspondent (Magis proprie nominatur intuitiva notitia, quae fit obiecto praesente et actualiter immutante per se vel per suam speciem immediate. Ibid.). Enfin, dans le sens tout à fait strict, on ne parlera d'intuition que lorsqu'elle se produira sous influence de l'objet lui-même, sans l'intermédiaire des espèces. Or, c'est précisément ainsi que l'homme connaît ses propres actes psychiques, ainsi que ses passions (Proprissime vero nominatur intuitiva cognitio, quae causatur ex obiecto per se ipsam et essentiam scil. absque specie media. Sic... cognoscimus nostros actus interiores, sic percipimus immutationes passionum per ipsasmet passiones actualiter immutantes sine specie media. Ibid). Ajoutons que Gerson identifie lui aussi la science intuitive à l'expérience (Videtur autem, quod cognitio intuitiva sic descripta sit idem quod experientia vel experimentalis perceptio, fol. 84[r]) et qu'il limite son domaine à la connaissance des accidents (immo breviter nihil intelligimus intuitive et experimentaliter de rebus nisi sola accidentia, fol. 83[v]).

19. Je passe sous silence une série d'autres scolastiques, tels que Jean de Polliaco, Pierre de Palude, Prospère de Regio et Guillaume de Rubione. C'est surtout Thomas Claxton qui mériterait de retenir notre attention. Quoiqu'il ait eu des sympathies pour la doctrine d'Ockham, il rejetait sa thèse d'après laquelle, par l'intuition, nous pourrions connaître également la non-existence d'un être, si effectivement il n'existait pas (Sent. I, q. 3. Bibl. Naz. Flor. Conv. soppr. B. 6. 340, fol. 14[v]).

Il résulte de toutes les doctrines concernant la connaissance intuitive et abstraite que nous venons de passer en revue, qu'un fort courant d'idées se manifestait au XIVe siècle dans le but de prouver que notre intellect est capable d'atteindre la réalité et pour indiquer les voies par lesquelles il arrive à cette fin. Les historiens de la philosophie paraissent croire que dans les études gnosiologi-

ques de cette époque on se bornait au problème des universaux, problème très important, sans contredit, mais loin d'être le seul. En attendant, la question de la réalité et des moyens par lesquels on parvient à la saisir, passionnait non moins fortement les esprits. Le contact immédiat avec la realité, établi par l'intuition s'appelait alors cognitio experimentalis et l'on démontrait que ce n'est que sur son contenu intégral et indivis, aprehensio simplex, que s'appuie le travail suivant de l'intellect qui conduit aussi bien aux abstractions qu'aux jugements. Toutes les écoles au XIVe siècle s'occupaient de la science intuitive du point de vue de la théorie, de sorte que l'opinion, qui prétend que contrairement à ce que faisaient les „réalistes", les nominalistes seuls auraient ramené la pensée médiévale de la question des universaux pour la diriger vers les êtres individuels qu'offre la nature, ne correspond pas à la réalité historique. Il est vrai que dans les rangs des terministes on s'occupait réellement avec plus de zèle que dans d'autres milieux, des problèmes physiques; cependant, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs, Franciscus de Marchia (de Pignano) a devancé les terministes en développant dans sa physique la théorie de l'impetus. Les manières de définir la science intuitive étaient différentes et nous avons vu que même le phénoménalisme dans la connaissance avait pris un autre aspect chez Pierre d'Auriol et qu'il avait revêtu une autre forme, voisine du psychologisme d'Ockham, chez Jean de Marchia et probablement aussi chez Nicolas d'Autrecourt. On insistait sans cesse sur la possibilité d'une intervention divine dans l'acte de connaissance et c'est Nicolas d'Autrecourt qui a tiré de cette idée les conséquences les plus radicales. Ce n'était pas seulement Dieu qui pouvait exercer une action sur les agents intermédiaires entre l'objet et la faculté de connaître, car cela aurait été également possible aux facteurs naturels qui exercent une action déformante. C'est bien de cette source que provenait la tendance soit à écarter les facteurs intermédiaires (species), soit à rabaisser la valeur de la connaissance.

VI. Le problème des universaux. Nous savons que déjà au XIIIe siècle on distinguait une logica antiqua et une logica moderna. L'antiqua embrassait 1) la logica vetus, comprenant l'Isagogé de Porphyre, les Catégories et le „De interpretatione" d'Aristote, ainsi que les traités logiques de Boëce; 2) la logica nova comprenait les deux Analytiques, les livres des To-

piques et des Elenchi du Stagirite. Il ne faut ranger dans la logica modernorum, dans l'acception étroite du terme, que le septième traité des Summulae logicales de Pierre d'Espagne, traité appelé De terminorum proprietatibus, vu que les six premiers ne sont en réalité qu'un résumé de la logique d'Aristote, quoique ici également. on constate une teinte de terminisme. On peut considérer comme prématurée, l'opinion de certains historiens de la pensée médiévale (Hermelink, Die theologische Facultät in Tübingen. Stuttgart 1906) qui s'appuyant sur cette division de la logique, qu'explique le développemnt historique, ont abouti à la conclusion, que du nom de moderni on appelait au moyen âge les maîtres qui avaient adopté le manuel de Pierre d'Espagne comme base de leurs investigations logiques, pour développer d'une manière aussi véhémente que diffuse, les idées que contient le traité De proprietatibus terminorum ou Parva logicalia.

Il faut tenir compte de l'époque où les scolastiques se servaient du terme modernus, comme du contexte dans lequel on le trouve; aussi ne peut-on pas transporter sans restriction dans le langage du XIIIe et du XIVe siècle, la signification qu'on lui donnait au XVe. Thomas Claxton, dont l'activité à Oxford s'étend jusqu'au commencement du XVe siècle, a appelé doctores antiqui les auteurs qui ont écrit des commentaires sur Lombard avant l'an 1300 et a par conséquent considéré comme moderni, tous les scolastiques du XIVe siècle, sans se préoccuper des tendances philosophiques qu'ils poursuivaient (Voco doctores antiquos eos, qui scripserunt super Sententias ante annum dni 1300. Sent. I, q. 4, Bibl. Naz. Flor. Conv. soppr. B. 6. 340, fol. 43^r). Au XVe siècle on appelle réellement Pierre d'Espagne parfois modernus, en qualité d'auteur d'un manuel de logique et a fortiori on appelait modernus presque chacun des commentateurs plus récents de celui-ci (Secundo ideo, quia iste tractatus et alii sunt traditi a parvis auctoribus et modernis ut Marsilio, Buridano, et Petro Hispano. Commentum emendatum et correctum in I et IV tractatus Petri Hispani... Hagenow 1495, fol. a — 2). Il en était ainsi d'habitude, mais pas toujours cependant, car nous voyons p ex. l'auteur des Copulata, un manuel de logique en usage à Cologne, ranger parmi les antiqui Pierre d'Espagne, auquel il oppose l'école des moderni (Quaeritur, in quantum discrepant moderni ab antiquis in materia de suppositionibus. Copulata sex tractatuum Petri Hispani

secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis... a. d. 1487). En effet, ce n'étaient pas les Summulae logicales, les Parva logicalia par eux-mêmes, qui distinguaient surtout le camp des moderni auquel appartenaient Ockham et ses partisans, tels que, du moins dans une certanie mesure, Buridan, Albertus de Saxonia et Marsilius ab Inghen, mais bien une certaine façon de comprendre la fonction de la substitution, dite suppositio.

Il importe d'étudier la logique terministe dans ses rapport avec la grammaire spéculative du moyen âge, car l'une et l'autre proviennent de la même source, c'est-à-dire du traité d'Aristote De interpretatione et du commentaire de Boëce sur celui-ci. L'une et l'autre se développent parallèlement, non sans subir l'influence de l'ancienne tradition stoïcienne, enfin l'une et l'autre exercent une action mutuelle et réciproque. La grammaire spéculative et la logique terministe diffèrent entre elles par le fait d'avoir chacune un domaine d'investigation particulier. Les éléments les plus simples dont, suivant Thomas d'Erfurt, s'occupe la grammaire, sont donnés par les parties du langage, partes orationis, tandis que l'élément le plus simple, qu'étudie la logique, est représenté par le terme, terminus. De même que par le modus significandi spécial qu'on lui attribue, le symbole verbal entre en qualité de partie du langage dans le domaine des investigations de la grammaire, ainsi en vertu de la fonction de substitution, suppositio, qu'on lui attribue, il devient comme terme, terminus, l'objet d'études logiques. Pierre d'Espagne avait déjà tâché de préciser nettement la différence entre la fonction de désigner, significatio et celle de substituer, suppositio. En premier lieu, la substitution est une fonction plus compliquée, vu qu'elle suppose déjà la fonction de désigner et de plus, le rapport entre le terme substituant et l'objet est différent de la relation entre le terme désignant et celui-ci. En effet, ainsi que s'expriment les commentateurs de Pierre d'Espagne, le terme substituant prend la place (stare pro) de l'objet, tandis que le mot, en qualité de symbole verbal, indique seulement la chose en tant que son objet visé. Il importe d'ajouter que tous les symboles ne peuvent pas assumer la fonction de substitution, quoique tous désignent quelque chose. On s'aperçoit de ce rôle chez Pierre d'Espagne, lorsqu'il déclare qu'en confiant au substantif la fonction de substituer, nous le faisons remplacer la chose elle-même (Suppositio est acceptio termini substantivi pro aliquo.

S. log. tr. VII, part. II). Pierre d'Espagne voulait probablement indiquer par là deux conditions nécessaires: d'abord, que seuls les substantifs peuvent prendre le rôle de termes substituants et ensuite que le substantif doit remplacer un objet réel et non une chose fictive. Ce fut Guillaume Ockham qui fit changer les idées sur la suppositio. Suivant ce scolastique, le terme prend une fonction de substitution uniquement comme partie constitutive du jugement, mais jamais en dehors de celui-ci (Restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino, sed nunquam nisi in propositione. Summa t. log. I, 63). Dès lors on attribua la fonction de substitution non seulement aux substantifs, mais aussi à d'autres parties du langage. Cette innovation fut adoptée par Buridan et par Marsilius d'Inghen et nous voyons Nicolas de Gielczów, commentateur polonais de celui-ci, affirmer qu'à l'exception des syncatégorèmes, tels que les conjonctions, toutes les parties du langage peuvent devenir termes substituants.

Une autre innovation introduite par les terministes au sens plus étroit du mot, avait une plus grande importance, vu que c'est elle qui les fit appeler nominalistes ou ockhamistes. Chez Pierre d'Espagne la suppositio s'appelait personalis, quand le terme était mis à la place d'entités individuelles comme Pierre ou Paul (Personalis... suppositio est acceptio termini communis pro suis inferioribus, ut cum dicitur „homo currit", iste terminus „homo" supponit pro suis inferioribus. Sum. log. tr. VII, part. III, Lipsiae 1520, fol. n. — 2^{v}); on lui donnait le nom de simplex, lorsque le terme était substitué à une réalité commune aux espèces et aux genres, comme l'homme, l'animal ou l'être vivant (Suppositio simplex est acceptio termini communis pro re universali significata per ipsum terminum, ut cum dicitur „homo est species, animal est genus", ibi iste terminus „homo" supponit pro homine in communi et non pro aliquo inferiori. Ibid. fol. n. — 2^{r}). L'interprétation de la suppositio simplex fut la cause de la séparation des moderni ou terministes dans le sens étroit, des antiqui. Les moderni s'appelaient aussi nominalistes ou terministes, tandis qu'on donnait le nom de réalistes aux antiqui. Ce fut Ockham qui le premier donna à la suppositio simplex un sens différent de celui qu'elle avait eu jusqu'alors. Suivant lui, ce ne sont que les concepts qui peuvent avoir un caractère de généralité, par conséquent, du moment qu'en vertu de la suppositio

simplex, le terme remplace l'universel, il ne peut s'agir ici que de concepts et non de choses (Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae... Unde error illorum, qui credebant aliquid esse in re praeter singulare et quod humanitas distincta ab singularibus est aliquid in individuis et de essentia eorum. Summa t. log. I, 66. Cfr. Prantl, III, p. 351 n. 796). A l'instar d'Ockham, Buridan niait non seulement que dans la suppositio simplex les termes substituent des universaux quelconques qui auraient une existence réelle, mais il supprimait même jusqu'au terme de suppositio simplex et admettait en revanche que la suppositio materialis comprend aussi bien les concepts que les noms, voces (Iste ergo terminus „homo" si supponat pro isto conceptu, secundum quem impositus est ad significandum homines, ut dicendo „homo est universale"..., tunc haec vocatur suppositio materialis. Ms. Crac. Stradom, fol. 58r. tr. IV, c. 3). Ces divergences de vues entre Ockham et Buridan ne sont pas fondamentales, car en fin de compte la suppositio materialis remplit chez le second les mêmes fonctions qu'assument chez le premier la suppositio simplex et la suppositio materialis chacune pour soi. Dans l'école des moderni, les uns se déclaraient pour la réduction des genres de la substitution, comme l'avait fait Buridan, tandis que d'autres continuaient à se placer au point de vue d'Ockham. Albertus de Saxonia adoptait la suppositio simplex et l'interprétait dans le sens que lui avait donné le novateur Guillaume Ockham; d'autre part Marsilius ab Inghen suivait l'exemple de Buridan et n'admettait que les deux fonctions suivantes: la suppositio materialis s'adressant au symbole et la personalis visant la chose symbolisée (Suppositionem simplicem talem non pono, quamvis aliqui moderni antiquorum dicta salvare volentes dixerint, suppositionem simplicem esse, quando terminus vocalis vel scriptus stabat pro conceptu mentali... Mihi autem non apparet huius dicti magna utilitas... talem terminum sic supponentem reputo supponere materialiter. Textus dialectices, Viennae 1516, fol. 161v). Thomas Maulefelth s'engagea dans la voie qu'avait ouverte Ockham (Suppositio simplex est terminus vocalis vel scriptus prout est pars propositionis stans pro intentione animae... Unus est modus seu opinio realistarum, ponentium suppositionem simplicem stare pro natura communi, quae est universalis in essendo... Istum modum tenet... Petrus Hispanus... Alius est modus... moderno-

rum... quidam moderni ponunt suppositionem simplicem stare pro quolibet conceptu. Ms. Crac. B. Jag. 2178, fol. 17r). Enfin Walter Burley distingue parmi les commentateurs de Pierre d'Espagne, les antiquiores et leurs adversaires; les premiers mettent la suppositio simplex en rapport avec la chose, les autres avec le concept (aliqui... reprehendunt... illud dictum scil., quod suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato, dicunt enim reprehendendo antiquiores... immo dicunt, quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione. Logica, Bibl. Nat. Par. F. l. 16130, fol. 80r).

Comme il convient de souligner le sens différent qu'on donnait à la suppositio simplex dans la via antiqua et dans la via modernorum, de même il faut distinguer les auteurs qui ramenaient l'universel à l'esse obiectivum, autrement dit, les adeptes du conceptualisme logique, des partisans du conceptualisme psychologique, pour lesquels il fallait chercher l'universel dans la réalité des actes psychiques, c'est à-dire dans l'esse subiectivum (G. Ockham, Jean de Mirecourt). Pelster a demontré, il n'y a pas longtemps, qu'Henri de Harclay était un précurseur d'Ockham et il ne s'est pas trompé, malgré que celui-ci eût réfuté Henri dans son commentaire sur les Sentences et lui eût reproché d'avoir admis des essences de choses qui de par leur nature, pouvaient être connues par des concepts généraux (Sent. I. D. II, q. 7, Lugduni 1495, fol. 6). Il résulte de cette discussion qu'Henri de Harclay appartenait aussi au parti du conceptualisme psychologique; cependant s'il en était ainsi, on ne pourrait pas appeler figmentum, l'universel dans l'interprétation qu'il lui avait donnée. Je tiens à ajouter qu'au moyen âge tout le problème des universaux se développait dans un certain cadre qu'avait déjà tracé Boëce. On se demandait en effet, si dans les différents êtres il y avait quelque chose qui au point de vue ontologique pouvait correspondre aux species et aux genera ou bien, s'il en était autrement. Or, quand on rejetait en toute forme, ce qu'on appelle les gradus metaphysici et le principium individuationis, on passait au moyen âge pour un nominaliste et pour un terministe dans l'acception étroite du mot.

VII. Les spéculations du moyen âge, en particulier celles qui avaient pour objet la question des universaux, avaient visiblement fatigué les esprits, de sorte qu'ils se tournaient du côté des pro-

blèmes de la morale et vers le mysticisme, sans parler de l'évolution déjà mentionnée ailleurs, qui les conduisaient vers les questions intéressant la physique. Dans le De Imitatione Christi Thomas à Kempis écrivait: Grandis insipientia, quod neglectis utilibus et necessariis, ultro intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. Et quid curae nobis de generibus et speciebus? (l. I, c. III, v. 1, 2). Il conseillait de détourner l'attention des discussions sur le problème des universaux, des genres et des espèces et de fixer les regards sur la vie intérieure. Gerson donnait également la préférence à l'acte d'amour sur les subtiles spéculations, quand il s'écriait: Non enim in subtili inquisitione veritatis, sed in cultu charitatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis (De concordia metaphysicae cum logica. Opera, P. IV, Argentinae 1502, fol. 2^{v}). On vit s'ouvrir la période des tendances réformatrices dans la vie de l'Église et commencer l'époque des grands conciles; on s'occupa des problèmes de la morale et de la vie ascétique et bientôt parut un autre type d'écrivains dans le genre de Mathieu de Cracovie et de Jacques de Paradiso. On continua aussi a observer les phénomènes de la vie économique et on lut le joli opuscule de Copernic sur la valeur de l'argent.

Ce n'est que d'un des courants de la philosophie du XIVe siècle que j'ai tracé ici les grandes lignes. Je compte les compléter bientôt. Il reste encore à étudier la réaction contre ce courant, aussi bien de la part des autorités que de la part de la philosophie médiévale elle-même.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LES COURANTS CRITIQUES ET SCEPTIQUES DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVE SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1925.

Présenté à la séance du 28 décembre 1925.

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1927.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

Hommage de l'auteur
29/IV 927

LES COURANTS CRITIQUES ET SCEPTIQUES DANS LA PHILOSOPHIE DU XIVE SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1925.

Présenté à la séance du 28 décembre 1925.

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1927.

Les sources pour l'étude de la philosophie du XIVe siècle sont tellement nombreuses, elles sont réparties entre tant de bibliothèques différentes, elles ont été enfin si peu étudiées jusqu'à présent, que notre marche pour aboutir à une synthèse scientifique puisée à ces sources, ne peut se faire que pas à pas. Le présent travail a pour but de compléter mes trois études parues précédemment, à savoir: „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle" (Cracovie 1921), „Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle" (Cracovie 1924) et „Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle" (Cracovie 1926). Pour permettre au lecteur de s'orienter plus facilement à travers les résultats récents de mes recherches, et pour mettre en lumière leurs rapports avec mes travaux antérieurs, j'exposerai ici les différents problèmes, en suivant à peu près le schème dont je me suis servi précédemment.

I. L'acte de rétractation de l'année 1316. Il pouvait sembler que nous étions en possession de tous les documents relatifs à l'évolution qui, au cours du XIVe siècle, s'est produite peu à peu dans la vie intellectuelle de l'Université de Paris; les travaux aussi profonds que consciencieux de Deniflé paraissaient bien les avoir réunis dans le Chartularium. Cependant, même dans cet ouvrage si remarquable, il est possible de découvrir des lacunes. On n'ignore pas que Mgr. Pelzer a publié les 51 thèses d'Ockham, dont la condamnation jette beaucoup de lumière sur une série de décrets qu'à une date ultérieure l'Université de Paris promulgua contre l'ockhamisme. J'ai découvert moi-même un document jusqu'ici inconnu dans le Ms. Troyes 767, fol. 262^v; on y trouve l'acte de rétractation de 13 thèses que le frère Barthélemy dut désavouer en 1316. Deux circonstances permettent de supposer que le frère Barthélemy était Cistercien: d'abord le fait que l'acte de rétractation eut lieu dans la maison de Saint Bernard, chez les Cisterciens de Paris, puis la circonstance que le document en question se trouve dans un manuscrit qui appartint à l'abbaye de Clairvaux Ce document mérite

de retenir l'attention, non seulement à cause de l'introduction qui le précède, mais aussi à cause du contenu des thèses condamnées. L'introduction nous renseigne sur les coutumes et les dispositions en vigueur pour empêcher la diffusion des fausses doctrines. (Anno dni milesimo trecentesimo sedecimo mense Iunio facta fuit apud sanctum B. parisius revocatio, quia iniunctum est parisius scolaribus sub pena excomunicationis, quod si audierint quemquam docentem sive instruentem doctrinam, que sonat contra fidem et bonos mores, quod revelabunt infra quindenam epo parisiensi vel cancellario). La majorité des thèses incriminées (1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 13) concerne la théologie; et seulement trois thèses philosophiques (4, 5, 6) sur le nombre total, sont en rapport avec les courants d'idées que nous étudions dans le présent travail. L'une d'elles élargit démesurément le domaine de la pensée philosophique, en affirmant qu'il est possible de prouver le mystère de la Sainte Trinité; tandis que la seconde restreint outre mesure les limites de ce domaine, car elle nie la possibilité d'une preuve stricte démontrant l'unité de Dieu. (Item dixi, quod non potest probari ratione demonstrativa, quod unus sit deus); la troisième enfin, considère toutes les relations comme des entités logiques et non comme des réalités distinctes. (Item dixi, quod relatio secundum totum suum genus est purum ens rationis). On verra par la suite que les deux thèses rétractées, apud Sanctum Bernardum, dont l'une refusait toute force probante aux arguments en faveur du monothéisme, tandis que l'autre rejetait l'existence de rapports réels, continuèrent malgré tout à être propagées sur les bords de la Seine, où on les voit faire leur apparition dans les cours et dans les écrits de très nombreux „magistri“ et bacheliers.

II. Les sources manuscrites. Avant de parler des oeuvres de différents auteurs, je voudrais donner quelques détails concernant la structure des commentaires sur Lombard.

1. Les notes en marge du Ms. Crac. Bibl. Jag. 1276 qui contient un commentaire d'Hartmann sur Lombard, sont d'une très grande importance. Elles nous apprennent en effet, que la rédaction définitive du commentaire s'appuyait sur des disputes auxquelles l'auteur avait pris part en personne, ou du moins auxquelles il avait assisté comme témoin. Hartmann dut certainement introduire dans la trame du commentaire de nombreux matériaux réunis au cours des disputes, car maintes fois nous le voyons mentionner en

marge qu'il a noté telle question ou tel article au cours d'un tournoi dialectique. Voici ce qu'il écrit au fol. 17r. „Ista questio collecta est de diversis disputationibus, quibus in diversis locis interfui“, fol. 16v. „Primus articulus collectus ex diversis disputationibus“, fol. 17r. „Opiniones collectae“; fol. 18r. „Ista questio collecta est ex diversis disputationibus“, fol. 18r: „Omnes sunt collectae“; enfin au fol. 5v. „Ad istas rationes dabantur multae responsiones et improbabantur, finaliter dicebatur: ad primum...“ Ces notes brèves et concises jettent beaucoup de lumières sur la méthode, que suivaient dans leurs travaux les scolastiques du moyen âge.

2. a) La forme définitive que prenaient les commentaires confiés aux copistes différait souvent beaucoup du cours primitif, car il arrivait plus d'une fois que l'auteur y entreprît des corrections ou y introduisît des passages complémentaires. C'est ce qui nous explique les rédactions multiples des commentaires (V. mon étude: Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Miscellanea Fr. Ehrle I). Les principia, intercalés dans le texte de différentes questions, constituent une preuve irréfutable que le cours primitif a été refondu à une date postérieure. Dans les éditions imprimées et dans les manuscrits, on voit les *principia* soit précéder chaque livre, soit tous réunis au commencement ou à la fin de l'ouvrage, soit sous forme de copies à part, sans rapport avec le commentaire. (Le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16228 contient sur les fol. 118—140 quatre *principia* p. ex. d'un auteur anonyme ainsi que le lib. III d'Hugolin); enfin, ils sont parfois compris dans les différentes parties du commentaire (V. surtout le commentaire d'Alphonse Vargas de Tolède).

b) A côté des *principia*, appelés aussi *introitus* en Angleterre (cfr. Ms. Corpus Christi College, Oxford, 280), dans les manuscrits contenant des commentaires sur les Sentences, nous trouvons encore des *cessationes*. On s'aperçoit que, comme au commencement, de même à la fin du commentaire consacré à chaque livre des Sentences, on engageait une dispute spéciale. Le Ms. Corpus Christi C. (Oxford) 280 contient au fol. 124v une dispute de ce genre qui devait terminer le livre I (Articulus pro cessatione huius primi et de eiusdem libri materia finali erit iste), et nous en trouvons une autre au fol. 128r comme fin du livre II (Articulus pro cessatione huius secundi per me parumper pertractandus sit iste in terminis). Le passage final du quatrième livre se distingue par un ton et un

style sollennel; nous voyons ici, après la dispute, le bachelier prononcer un discours de remerciement, *collatio regratiatoria*, dans laquelle il s'appuie sur un *thema* ou texte approprié, choisi dans l'Écriture Sainte (Subinferam brevem collationen regratiatoriam prout moris est. Ibid. fol. 138[r]). La *collatio*, caractéristique par son style emphatique et baroque, de Robert Holcoth qu'on trouve dans le Ms. Oriel C. (Oxford) 15 et dans le Brit. Mus. Ms. Royal 10 C. VII, mérite à bien des égards de retenir l'attention. Sans nous y attendre, nous y lisons l'éloge du bachelier qu'on a désigné pour commenter les Sentences l'année suivante. Le nom et le prénom de ce bachelier (Roger de Gofford), deviennent pour Holcoth une source inépuisable de bons mots.

c) Dans l'édition imprimée du commentaire d'Holcoth sur les Sentences, nous trouvons, formant un ensemble à part, les *Conferentiae*, dites aussi *Sex articuli*. Dans les manuscrits, elles étaient intercalées dans le texte même des Sentences, où elles étaient réunies à la Quaestio 5. libr. IV (Mss. Merton C. Oxford 113, Bibl. Nat. Par. F. l. 16 399, Bibl. Jag. 1378). Il faut encore observer qu'après la disposition générale des matières, au début, le commencement même des *Conferentiae* contient la précieuse note que voici: Contra tres primos articulos arguit quidam socius reverendus in sua *prima lectione super bibliam*. Lugdun. fol. 0—5 v. Il ne s'agit certainement pas ici du premier cours que faisait le *biblicus*, car la dispute en était exclue ; la *prima lectio* indique plutôt dans ce cas la dispute inaugurale du maître récemment nommé, dispute qui offrait beaucoup de ressemblance avec les *principia* dans les commentaires sur les Sentences (cfr. la dispute du même genre dans Bibl. Nat. Par. 14576). Il paraît résulter des paroles citées ci-dessus, que déjà en qualité de *magister* Holcoth avait d'abord mené à bonne fin une dispute inaugurale sur la Bible; quant à la critique des idées que contenait cette dispute, elle fut entreprise dans un cours par un autre maître ou *socius*, récemment nommé, qui provoque la discussion résumée dans la première partie des *Conferentiae*. Dans les écrits de Jean de Bâle, nous trouvons également la preuve qu'après avoir obtenu le titre de maître, il refond son commentaire sur les Sentences, puisqu'il cite dans celui-ci sa dispute *in vesperiis*. (Latius tamen docetur modus respondendi in vesperis meis. Sent. I, D. VII, Ms. Toulouse 248, fol. 32[v]). Dans le commentaire sur les Sentences, Guillaume de Rubione cite ses pro-

pres Quodlibeta, ce qui prouve qu'après avoir terminé les disputes *de quolibet*, il refondit le commentaire. (Haec, quam alias prolixius probavi in quodam quolibet, apparet mihi. Sent. I, D. III, q. 4, Par. 1518, fol. 49^{r}, col. 1). Les exemples cités sont la preuve que dans la rédaction définitive, on introduisait différentes refontes, des *principia* et des disputes. Les cours et les disputes officielles devaient avoir lieu à des époques fixées d'avance; cependant on préparait souvent la rédaction definitive des premiers à une date ultérieure, de sorte que le commentaire sur les Sentences pouvait même paraître après les *Quodlibeta*. C'est ce qui explique la façon étrange dont se citent reciproquement différents auteurs. Ainsi on voit Chatton et Adam Woodham se citer l'un l'autre dans les commentaires sur les Sentences, de sorte que nous nous trouvons en présence d'une confusion inextricable; il n'est possible d'y voir clair, que lorsque l'on tient compte, d'une part du fait que le même auteur pouvait faire plusieurs fois des cours sur les Sentences; et d'autre part, que la rédaction définitive du commentaire pouvait avoir eu lieu quelque temps après le cours. On pouvait répondre dans des éditions elaborées ultérieurement, à la critique des idées que contenaient des *reportata*, publiés provisoirement.

3. Le cardinal Ehrle a attiré l'attention sur la décision prise en 1367 par l'Université de Prague, réservant exclusivement aux magistri le droit de lire en public, *pronuntiare*, leurs propres cours, comme ceux des maîtres éminents de Paris et d'Oxford. (Fr. Card. Ehrle, Petrus von Candia, p. 144). Le fait relevé par le Cardinal est d'une grande importance, parce que dans les manuscrits on trouve souvent des *Quaestiones pronuntiatae* qui pour les historiens de la philosophie médiévale pourraient devenir une source de sérieuses difficultés. Ainsi, je connais un commentaire de Laurent Londorius d'Écosse sur la Physique, dans le Ms. Bibl. Jag. 2095, où au fol. 97, on trouve le colophon suivant à la fin du deuxième livre: Quaestiones secundi libri Physicorum, compilatae per reverendum magistrum Londorium de Londorio... *reportatae* vero par Joh. Stolle de Glogovia *in studio Pragensi* 1406, tandis que sur le fol. 132, nous lisons à la fin du troisième livre le colophon: Et sic patent quaestiones tertii libri *pronuntiatae in studio pragensi*. Dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1892, le même commentaire est terminé par un colophon, dont il résulte que les Quaestiones ont été *pronuntiatae in studio lipczensi*. Enfin le Ms. Bibl. Jag. 705 de l'année

1444 nous apprend que les *reportata* de Londorius qu'il contient, ont été écrits à Cracovie. Devons-nous en conclure que Londorius a successivement fait des cours à Paris, à Leipzig, à Prague et à Cracovie? Pas du tout. Les *quaestiones pronuntiatae* sont des cours d'un auteur étranger qu'un *magister* peut avoir dictés à n'importe quelle Université. Il résulte de ce qui précéde que parmi les commentaires il faut distinguer: 1°) l'*ordinatio* ou édition de l'ouvrage, préparée par l'auteur lui-même; 2°) les *reportata* transcrits par les auditeurs pendant le cours du maître; 3°) les *quaestiones pronuntiatae* ou ouvrage d'un auteur, dicté par un autre magister; 4°) de nouveaux *reportata* écrits sous une dictée de ce genre; 5°) enfin les *abbreviationes* ou abrégés d'après des ouvrages plus étendus, abrégés qu'on voit composer en grand nombre vers la fin du XIVe siècle.

III. Après ces remarques d'un intérêt général, je veux présenter les résultats de mes dernières recherches sur des manuscrits contenant les oeuvres de *magistri*, qu'il faut ranger parmi les réprésentats du courant philosophique, dont nous nous occupons ici.

1. G. Ockham. Je ne compte pas fournir de plus amples preuves à l'appui de ce fait qu'Ockham, ayant annoncé il est vrai la publication de commentaires sur le *De anima* (cfr. Physicorum, Ms. Bruges 557, fol. 127^v^) et sur la Métaphysique (Physicorum, Ms. Merton C. 293, fol. 1^v^), ne les a cependant probablement jamais écrits. Je ne mentionnerai pas non plus ses écrits politiques ni ceux dont j'ai déjà parlé ailleurs; je veux me borner uniquement à ses ouvrages philosophiques ou philosophico-théologiques, qui éveillent un intérêt particulier, ou dont on n'a pas tenu compte jusqu'à présent.

On connaît l'édition imprimée de l'*Expositio aurea*, je dois cependant rappeler qu'en dehors d'elle, il existe un commentaire non imprimé sur le traité Elenchorum (Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 14721, fol. 96 – 121); on connaît également la *Summa logicae*, dédiée en fait à Adam Woodham, ainsi que Pelzer l'a démontré; pourtant la question des oeuvres et des commentaires sur la Physique d'Aristote paraît bien moins claire. Il faut distinguer dans tous les cas: 1) le *Compendium*, 2) le grand commentaire ou *Expositio* et 3) les *Quaestiones* en rapport avec la Physique.

1) Dans l'histoire de la philosophie, on a cité jusqu'ici presque exclusivement le Compendium d'Ockham sur la Physique, imprimé (p. ex. en 1506 à Venise) sous le titre de *Summulae in libros*

Physicorum. Nous trouvons ce manuel sous forme de manuscrit dans Ms. Bruges 496, fol. 268^{r} — 286^{v}, ainsi que dans le Ms. anonyme Crac. Bibl. Jag. 736, où le texte offre des variantes assez considérables. Comme tant d'autres, l'auteur commence la préface par le modeste aveu, que ce n'est que pour suivre les conseils pressants de ses amis qu'il a entrepris d'écrire cet ouvrage (Studiosissime saepiusque rogatus a litteratis quam plurimis).

2) On trouve l'*Expositio* sur la Physique dans Ms. Merton C. (Oxford) 293, fol. 1^{r} — 149^{v}, où le nom de l'auteur est expressément mentionné au folio 1^{r}: Occam super libros physicorum. Voici l'*initium* de la préface: Valde reprehensibilis videtur, qui in sua perfectione acquirenda torpescit... Et voici l'explicit de l'ouvrage: et ideo reprehendit Saracenos et loquentes suae legis, qui posuerunt ex nihilo aliquid fieri. J'ai découvert un autre exemplaire du commentaire dans le Ms. Bruges 557. Il est vrai que le commencement de la préface est ici presque entièrement différent. (Nos philosophos plurimos sapientiae titulo decoratos), cependant après deux pages de texte, nous finissons par retrouver le passage par lequel elle commence dans le Ms. Merton College. On s'aperçoit ainsi que le manuscrit de Bruges est précédé d'une préface plus longue, intéressante à deux égards: d'abord parce qu'elle contient une protestation très significative, où le bachelier Guillaume proclame, il est vrai, son orthodoxie et se déclare prêt à rétracter toute erreur, mais se montre menaçant envers le critique qui oserait l'attaquer. (Sine temeraria assertione procedam... Caveat autem corrector, ne in malis principiis consuetudo vel favor aut odium de correctione nonnunquam faciat perversionem et advertat, quod non possum me singulorum opinionibus... coaptare fol. 104^{r}). Cette préface est encore curieuse parce que le Venerabilis Inceptor y fait connaître l'intention d'écrire des commentaires sur toutes les oeuvres d'Aristote concernant la philosophie de la nature (fol. 104^{r}). La même préface se trouve dans le Ms. 294 d'Assise.

3) Ockham a écrit également un commentaire sur la Physique, auquel il a donné la forme de Quaestiones. Dans la mesure où il m'est permis d'en juger d'après les manuscrits que j'ai étudiés, il s'agit d'un commentaire plutôt bref et concis. Un exemplaire de celui-ci se trouve à la Bibl. Nat. Par. F. l. 17841, un autre à la Bibliothèque des Dominicains de Vienne, dans le Cod. 153, fol. 86^{r} — 109^{r}, où il porte le titre de Conclusiones fratris Wilhelmi

Okham super libros physicorum. Les *initia* sont tout à fait différents dans les deux manuscrits: dans F. l. 17841 le commentaire commence par les mots; „Circa materiam de conceptu quaero primo, utrum conceptus sit aliquod fictum habens esse tantum obiectivum in anima“, tandis que dans le Cod. Dom. Vindebon nous lisons: „Quaeritur, utrum possit probari, quod artificialia aliquid addant super naturalia“. En dépit de ces différences, il s'agit probablement du même ouvrage; en effet dans le Cod. Dom. Vindebon., la question 8 prend la forme suivante: Circa materiam de conceptu quaero primo, utrum conceptus sit aliquod fictum habens tantum... Le manuscrit de Paris ne devrait commencer par conséquent que par la question 8 de l'ouvrage. Il s'agit pourtant de l'arrangement différent des questions dans les divers Mss. Ainsi dans le Cod. Vat. lat. 956 la qu. „Utrum conceptus sit aliquod fictum“ occupe-t-elle la première place, tandis que la qu. „Utrum possit sufficienter probari, quod artificialia aliquid addant“ n'est-elle que la 118ème dans l'ensemble.

J'ai déjà fourni la preuve ailleurs, que, probablement, le premier livre du commentaire sur les Sentences nous est seul parvenu sous la forme d'une *ordinatio* ou édition préparée par l'auteur lui-même et que les trois livres suivants ont la forme de *reportata*. En ce qui concerne le premier livre, les éditions imprimées (p. ex. celle de Lyon 1495) ne diffèrent en rien du texte des manuscrits; c'est du moins le résultat auquel nous aboutissons, en comparant les Mss. Bibl. Royale de Belgique 1284, Merton Col. (Oxford) 100, Merton C. 106, Mazar. 894, Bibl. Nat. Par. F. l. 15904 (que j'ai découvert moi-même), enfin Balliol C. 299 (Oxford), Gonville and Caius C. (Cambridge) 101 et 325. Il est vrai que dans les Dist. III, VIII, XVII et XXVII, on peut noter une différence dans la numérotation des questions; mais en définitive, elle se réduit au fait que les manuscrits distinguent des *quaestiones principales* et des *quaestiones parvae*, subordonnées aux premières, tandis que dans les éditions imprimées, les questions sont toutes traitées „ex aequo“.

Le détail suivant peut avoir une certaine importance pour l'histoire des textes. Dans le Ms. Balliol C. 299 (Oxford), au dessous du texte, on voit deux notes dans la marge inférieure; nous lisons en effet 1°) sur le fol. 7ᵛ: Istud scripsit cum alio, sed post cancellavit: similiter omnis conceptus... connotativi et negativi; 2°) sur

le fol. 8: Consequenter scripsit sic nec cancellavit, licet forte cancellare intendit: quarta conclusio est, quod passiones negativae non possunt demonstrari. Prius scripsit in *additionibus*, sed totum cancellavit. Quarta conclusio... ; enfin 3°), au dessous de q. III nous trouvons la note: Hoc scripsit pro primo et post concellavit id, quod hic sequitur, et tunc id, quod est hic primum, fit secundum, et secundum tertium et tertium quartum. Ces notes marginales sont passées de la marge du Ms. Balliol C., dans le texte du Ms. Gonville and Caius (Cambridge) 101, sur les fol. 16^{v} et 18^{r}, ainsi que dans le texte du Ms. 325, fol. 14^{r}. Ce fait est cependant d'une moindre importance, que nous pouvons nous convaincre de visu des affinités entre les trois manuscrits et de la migration des notes marginales. Il faut considérer comme plus importante, la circonstance que le Ms. Balliol C. paraît être une copie qui tient compte des notes originales que l'auteur lui-même à inscrites sur sa propre ordinatio.

2. Adam Woodham. D'après Jean Maioris, Woodham avait commenté les Sentences à Norwich, à Londres et à Oxford, aussi réussit-il à rédiger deux commentaires complets sur Lombard (Londinis, Anglorum regia, Oxoniae et Norvici plurimum moratus, quibus in locis *duas* Sententiarum lecturas peregit. A. Goddam, Super Sent. 1512, Praef.). Nous ne connaissions jusqu'à présent que les leçons d'Oxford, l'une complète et l'autre abrégée par Henri de Oyta. Il est vrai que même dans le texte abrégé de celui-ci, au commencement du livre III, on trouve une note indiquant qu'il existait un commentaire londonien sur ce livre (Circa tertium librum, quia alias Londini toto anno pertractavi quaestiones 13 primarum distinctionum, nunc incipio a dist. 14). La rédaction, que contient le Ms. Bruges 172, fait même mention de cette leçon dans plusieurs passages; on n'avait pourtant pas réussi à indiquer un manuscrit dans lequel elle serait conservée. Or, j'ai eu la chance de la retrouver, je crois, dans le Ms. Gonville and Caius 281 (Cambridge), où, sans que le nom de l'auteur soit indiqué, cette leçon est conservée pour le livre I, par conséquent pour la partie qui offre le plus grand intérêt au point de vue philosophique. Non seulement le *thema collationis* caractéristique, qui contient des allusions au prénom de l'auteur (Hic est liber generationis Adam) et l'identité de certains passages dans la collatio de cette leçon et de la leçon d'Oxford, mais surtout l'identité de certaines *quaestio-*

nes, sont une preuve que le commentaire anonyme est une oeuvre de Woodham. Je compte pouvoir publier bientôt ailleurs un travail, dans lequel je comparerai dans les détails les différentes rédactions de la leçon d'Oxford avec la leçon de Londres; pour le moment, je veux me borner à deux remarques, dont la première concerne la forme donnée au commentaire. Au fol. 173[r] du manuscrit en question, nous lisons l'inscription suivante: „Leccio in secundum librum sentenciarum" et immédiatement au dessous de celle-ci, nous trouvons la collatio du livre II; cependant nous voyons annoncer que Woodham continuera à commenter le livre I et en effet jusqu'à la fin du manuscrit nous n'avons affaire qu'à ce livre. (Iuxta leccionem circa principium secundi continuando materiam primi, qui est de deo et s. Trinitate... quero, utrum in homine, de quo principaliter tractatur in secundo, sit imago dei. fol. 173[v], col. 2) Woodham ne s'embarassait pas des dispositions l'obligeant à expliquer le livre entier dans un temps défini et continuait tranquillement à commenter le livre premier qu'il avait à peine commencé. Il se contentait d'avoir débité une élogieuse *collatio* du livre II en temps voulu et d'avoir terminé une dispute connue sous le nom de *principium.* Il en résulte que dans chacun des deux commentaires, nous trouvons des explications concernant certains groupes différents de *Distinctiones* tirées de l'oeuvre de Lombard, de sorte qu'il faut les réunir l'un et l'autre, pour obtenir un ensemble complet. Il faut observer cependant que certaines questions reviennent aussi bien dans l'un que dans l'autre commentaire. Une particularité en rapport avec le contenu du commentaire est liée à ces caractères de forme. Nous savons que dans la *lectura oxoniensis*, la seule que nous ayons connue jusqu'à présent, les problèmes relatifs à la volonté occupaient le plus de place, particularité qui s'explique par le fait, que dans la *lectura londoniensis* Woodham s'était déjà occupé auparavant de problèmes gnosiologiques. On s'aperçoit également qu'il n'était pas partisan aussi orthodoxe d'Ockham qu'on pourrait le croire, si l'on en voulait juger par le fait que celui-ci lui avait dédié sa Logique, comme à un ami dévoué.

3. Hugolin d'Orvieto. Il résulte des Mss. étudiés jusqu'à présent, qu'Hugolin n'a préparé lui-même aucune édition définitive de son commentaire, car il avait consenti à le laisser remanier par un jeune bachelier, probablement membre de l'ordre des Augustins. L'éditeur commence la préface de la nouvelle rédaction de ce com-

mentaire par les mots „Quaecumque audivi a patre, nota feci vobis“ (Joh. XV); il veut nous apprendre ainsi qu'il s'est borné à grouper les textes d'Hugolin pour en former un ensemble cohérent. Nous savons par une note que contient le Ms. Bibl. Angelica Romae A. 1, 8, qu'Hugolin avait commenté Lombard en 1352, et que ces cours refondus parurent en 1365 (Chartularium II, p. 536).

J'ai étudié les manuscrits suivants: Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 15840, où l'*initium* de la préface est le suivant: Exemplo veri summi, quia magistri dicentis Joh. XV: Qaecumque audivi a Patre, nota feci vobis. Dicta scil. per excellentissimum sacrae paginae professorem, magnum Hugolinum de urbe veteri, ordinis frm heremitarum sti Augustini, studui pro viribus in unum colligere et caeteris in mea lectura Sententiarum parisius inpertiri... Sed antequam prosequar, fateor me ad huius *recollectionem* debito ordine sectandum non sufficere... Initium collationis: De spiritu metet vitam aeternam. Ad. Gal. VI. Initium principii libr. I: Utrum per se vita deus sit rationali spiritui perfecte ipsam habenti infinitum bonum; le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16228 contient, sans nommer l'auteur, quatre *principia*, ainsi que tout le lib. III, sur les fol. 118 - 140; le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 14559, dont le fol. 1^{v} porte l'inscription suivante: Summa magistri Hugolini...; les *initia* sont ici les mêmes que dans F. l. 15840. On trouve également le même texte dans les Mss. Bibl. Mazarin. 869 et Cod. Vat. lat 1094. Denifle (Chart. II. 536) connaît les manuscrits suivants: Ms. Bibl. Angel. Romae, A. 1, 8, Ms Toulouse 249 et Ms. Mazar. 332.

4. Jean Buridan. Les „codices“ contenant les écrits de philosophe sont tellement nombreux, que je dois me borner ici à tracer un tableau sommaire de mes recherches. A peu près pendant un demi siècle, la plupart des „magistri“ dans le centre et dans l'Est de l'Europe ont pris Buridan pour maître; pendant près de cinquante ans, il a déployé une vive activité comme professeur à Paris; aussi ses oeuvres ont-elles passé à la postérité dans un nombre extraordinaire de manuscrits: elles sont l'expression la plus parfaite de la vie intense à la Faculté des Arts. On n'ignore pas qu'au moyen âge l'enseignement philosophique avait un double aspect; pendant la *lectio* on commentait le texte d'un auteur; tandis que l'*exercitium* et les *disputes* étaient consacrés à l'analyse des problèmes, que l'on avait précédemment rencontrés durant la leçon. Les *Expositiones* étaient le fruit du travail philosophique du profes-

seur pendant la *lectio*; les *Quaestiones* répresentaient le résultat de l'*exercitium* et des disputes. Du moment que pendant la *lectio*, on s'efforçait d'insister surtout sur la pensée ou *intentio* de l'auteur commenté, on ne saurait s'étonner que dans l'*expositio* les idées du commentateur restassent à l'arrière-plan; dans la dispute au contraire, celui-ci ne s'embarrassait de l'autorité de personne; et c'est pourquoi les *quaestiones* reflétaient les idées personnelles du *magister*. Peu à peu *les quaestiones* l'emportèrent sur l'expositio dans les cours des bacheliers et des maîtres.

Lorsque nous passons en revue les manuscrits, nous sommes d'abord frappés de voir que le nombre d'exemplaires contenant des *expositiones* est très petit, tandis que celui des exemplaires renfermant des *Quaestiones* est sensiblement plus élevé. Les considérations qui précèdent suffisent à expliquer cette différence. Les *Expositiones* contenaient l'exégèse du texte, elles étaient consacrées en d'autres termes à une tâche relativement facile mais aride, aussi avaient-elles moins de succès; bien au contraire, les *Quaestiones* renfermaient les germes d'idées nouvelles, elles étaient nées dans le milieu parisien, c'est pourquoi elles pénetraient plus facilement dans les chambres des copistes. La méthode suivie dans les cours au moyen âge explique également les *abbreviationes*, autrement dit les différents traités philosophiques ou théologiques abrégés. Les *abbreviationes* s'étendaient à toutes les branches de la production philosophique de l'époque. On abrégeait aussi bien les manuels déjà courts sans cela, que les volumineux commentaires: les auteurs eux-même ainsi que d'autres „magistri" se chargeaient d'écourter les écrits, tout cela pour pouvoir offrir sous la forme la plus concise les notions philosophiques fondamentales aux étudiants qui commençaient leurs études. Aucun des philosophes du moyen âge ne pourrait se vanter à l'égal de Buridan, d'avoir tant de rédactions multiples, tant d'éditions complètes et abrégées de ses oeuvres. Encore une fois, nous somme étonnés de constater que ces multiples rédactions ne comprennent que les *Quaestiones*, ce qui ne fait que prouver que celles-ci répondaient le mieux à l'esprit et aux goûts du siècle. L'activité créatrice du philosophe de Béthune était en rapports étroits et en contact intime avec le programme de la Faculté des Arts à Paris et si nous ajoutons que soit Buridan lui-même, soit la phalange de ses élêves, dominaient cette Faculté à l'époque où les premières Universités se fondaient en Europe cen-

trale, nous comprendrons sans peine pourquoi les manuscrits contenant les écrits du maître se propageaient si largement dans l'Est du continent, pour y alimenter les nouveaux foyers universitaires.

A. *Logique. Questions* en rapport avec l'Organon d'Aristote. a) Vetus ars. α) On trouve des *Quaestiones longae*: 1) dans le Ms. Bibl. Jag. 753, 2) dans le Ms. Erfurt. 306. Fol... finite sunt quest. Birid. de 3-a lectura... Longe... reportate Prage, 3) dans le Ms. Bibl. univ. Lips. 1372; β) des *Quaestiones abbreviatae* 1) dans la Bibl. univ. Lip. Ms. 1366... pronunciate... Finis... abbreviatorum, 2) dans le Ms. Bibl. Jag. 663. Le manuscrit de Cracovie est cependant différent de celui de Leipzig. b) On trouve les Analytica priora: 1) dans le Ms. Bibl. univ. Lips. 1372, 2) dans le Cod. lat. monac. 6962, 3) dans le Ms. Bibl. Jag. 663 et 4) dans le Ms. Bibl. Palat. Vind. 5333. c) les Topica sont contenus dans le Cod. lat. monac. 12707, enfin d) les Elenchorum, dans le Ms. Bibl. Jag. 736.

En dehors des commentaires sur l'Organon, Buridan a publié une refonte du manuel de Pierre d'Espagne sur la logique, en y ajoutant un commentaire à lui, que dans certains manuscrits on remplaça par le commentaire de Dorp. Nous trouvons la *Summa logicae*, y compris le commentaire de Buridan lui-même, 1) dans le Ms. Bibl. Jag. 662, 2) dans le Ms. Bibl. Jag. 703, 3) dans le Ms. 827 Stradom, 4) dans le Ms. Bibl. Palat. Vind. 5365, 5) dans le Ms. Bibl. Palat. Vind. 5420, 6) dans le Ms. Bibl. Palat. Vind. 5466, 7) dans le Ms. Erfurt. 305 Fol., 8) dans le Ms. Osegg. 38. La Summa logicae avec commentaire de Jean Dorp est contenue 1) dans le Ms. Bibl. Jag. 1906, 2) dans le Ms. Bibl. reg. Berilon. 975, 3) dans le Ms. Erfurt. 300 Fol. Le commentaire de Dorp, que contient le manuscrit 1906 de la Bibl. Jag., est plus long que dans l'édition imprimée de l'année 1499, de sorte qu'il faut considérer ce commentaire imprimé comme un abrégé du texte primitif.

Je veux terminer par une réflexion critique cette revue des différents manuscrits des écrits logiques de Buridan. Le nombre des manuscrits contenant des commentaires sur l'Organon est relativement petit.. Le Cod. lat monac. 12707 qui renferme des *Quaestiones* sur les Topiques et les Ms. Bibl. Jag. 736 avec des *Quaestiones* sur les Elenchorum peuvent même passer pour des exemplaires uniques. Il faudrait cependant étudier de plus près la question de savoir qui a pu être l'auteur des *Quaestiones* sur les Secondes

Analytiques. Personne n'a douté jusqu'à présent qu'Albertus de Saxonia ait écrit les *Quaestiones* sur les Analytica Posteriora, qui ont paru sous le nom de ce philosophe; mais en revanche personne n'a fait de recherches plus approfondies sur les oeuvres logiques de Buridan. On ne saurait passer sur les faits que voici: d'un côté il ne nous manque que ce seul élément dans la série des commentaires de Buridan sur l'Organon, d'autre part dans les manuscrits on trouve le traité en question soit tout à fait à part, soit dans le même recueil que les oeuvres de notre philosophe: enfin nous le voyons plus fréquemment anonyme, que sous le nom d'Albertus de Saxonia. (le Cod. lat. monac. 6962, le Ms. 1372 de Leipzig et le Ms. Bibl. Jag. 621, contiennent ce traité sans citer le nom de l'auteur, tandis que le Ms. Bibl. Jag. 663 et le Ms. Bibl. Jag. 736 nomment expressément Albertus de Saxonia). La question concernant l'auteur reste donc ouverte. Le colophon du manuscrit d'Erfurt, Fol. 306, nous apprend (Finite sunt questiones Biridani de 3-a sua lectura) que pendant les longues années de son professorat, Buridan préparait sans cesse de nouvelles rédactions de ses commentaires sur Aristote. — Dans des *codices* plus nombreux que les manuscrits contenant des *Quaestiones* sur l'Organon, nous trouvons la *Summa logicae* ou le texte à l'usage des écoles, composé par Buridan qui s'appuyait sur Pierre d'Espagne, texte que notre philosophe lui-même et ensuite Jean Dorp, ont enrichi de nombreuses gloses. Comme le texte imprimé était toujours accompagné de commentaires de Dorp, on avait cru, à commencer par Prantl, que Buridan n'avait écrit que le texte même et que Dorp y avait ajouté une plus ample exégèse. Ainsi que l'indiquent les „codices“ déjà cités, on se servait au XIVe et au XVe siècle également du texte de Buridan, accompagné du commentaire du même auteur. On employait même plus souvent ce compendium avec les commentaires dont il était accompagné, que les Quaestiones sur l'Organon. Cette prédilection s'explique sans nul doute par le fait que dans les gloses sur la Somme logique on voyait prédominer la logique terministe, très en faveur à cette époque. Il ne faut pas oublier non plus, que pendant les dernières années du XVe siècle les *Sophismata* de Buridan furent au moins six fois imprimés comme ouvrage indépendant; c'est là un „signum temporis“ significatif et un nouveau témoignage de la singulière prédilection des penseurs d'alors pour les subtilités logiques.

B. Nous voyons la *Métaphysique* prendre aussi bien la forme de l'*Expositio* que celle de *Quaestiones*. Nous trouvons l'*Expositio* dans les Mss: 1) Erfurt. 322 Fol., 2) Carpentras 292 (258), 3) Mazarin. 3516 (494), enfin 4) dans le Ms. Bibl. Palat. Vindobon. 4721 que j'ai découvert. Les Mss: 1) Dominic. Vindobon. 153, 2) Erfurt 315 Fol., 3) Erfurt. 322 Fol. et 4) Carpentras 292, contiennent des *Quaestiones*. Nous sommes frappés de ne trouver qu'un nombre relativement restreint de manuscrits contenant des traités métaphysiques; il faut sans doute chercher l'explication de ce phénomène dans la grande vogue dont jouissait dans les universités de l'Europe centrale une oeuvre du même genre qu'avait composée Marsilius de Inghen.

C. *Physique*. Nous voyons la Physique présentée sous la forme d'une *Expositio*: 1°) dans le Ms. Bibl. Palat. Vindobon. 5186 (découvert par moi-même)... reportata wyenne a. d. 1380, 2) dans le Ms. Erfurt. 298 Fol. de l'année 1352. Nous trouvons des *Quaestiones longae* dans les Mss. suivants: 1) Bibl. Jag. 661, 2) Bibl. Jag. 660 de l'année 1366... collecte prage, 3) Bibl. Jag. 743... reportatus prage, 4) Bibl. Jag. 659, 5) Bibl. Jag. 1771, 6) Bibl. Palat. Vindobon. 5424, 7) Bibl. Palat. Vindobon. 5481... Prage reportate 1366, 8) Bibl. Palat. Vindobon. 5367, 9) Bibl. Palat. Vindobon. 5332... finite wyenne... 1413, 10) Bibl. Palat. Vindobon. 5112 de l'année 1413... wyenna, 11) Bibl. Palat. Vindobon. 5458... biridani *ultimo* ab eo collectarum, 12) Bibl. Palat. Vindobon. 5408... indiqué à tort dans la „tabula" comme *quaestiones metaphysices*, 13) Bibl. Palat. Vindobon. 5338, faussement noté comme quaestiones sur l'Ethique, 14) Dominic. Vindobon. 73, 15) Bibl. Nat. Par. F. l. 14723, 16) Carpentras 293 (289)... de ultima lectura... a. D. 1381, 17) Haute Garonne 6... de tertio opere Bridani. Les Mss. suivants contiennent des *quaestiones breves*: 1) Bibl. Jag. 654, 2) Bibl. Palat. Vindobon. 5440, 3) Bibl. Palat. Vindon. 5186... Expl. compendium questionum accurtatarum... a. D. 1381, 4) Erfurt. 334 F. de l'an 1399... prage acurtate, 5) Erfurt. 298 F. de l'an 1352. Je n'ai pas déterminé le genre de rédaction dans le *codex* de Presbourg et dans le *codex* de Bâle F. V, 2. En dépit de ce que disent les catalogues, ni le *codex* 5364 de Vienne, ni le *codex* 754 de Prague ne contiennent de commentaires sur la Physique. Le traité sur la Physique sous forme de *Quaestiones*, que contient le Ms. Palat. Vindob. 5333, fol. 1^r—70^v, n'est pas une oeuvre de Buridan; il s'inspire seulement

de cet auteur, dont il répète toutes les thèses. Dans „Le système du monde“ vol. IV, p. 131, 132, P. Duhem décrit le Cod. lat. monac. 19551 et tâche de prouver qu'il contient des *reportata* des questions de Buridan sur la Physique d'Aristote, que ces questions sont les mêmes que celles qu'on trouve dans les éditions imprimées, que les argumentations sont à peu près pareilles, mais souvent plus complètes, enfin que le texte est fréquemment différent. Or, je dois appeler l'attention sur le colophon final suivant de ce traité de physique: Expliciunt questiones auctoritate Physicorum et reverendi magistri Johannis Byridani. Les mots „auctoritate Byridani“ nous apprennent qu'exactement comme dans le Ms. Bibl. Palat. Vindobon. 5333, nous avons affaire ici à des Quaestiones *ad intentionem* Buridani et non à son cours proprement dit.

Les Quaestiones *de coelo et mundo* nous sont parvenues en de rares exemplaires. Nous les trouvons dans le Ms. Erfurt. 325 quarto et dans le Cod. lat. monac., 19551. Le *De generatione et corruptione* se présente sous la forme d'une *Expositio* dans le Ms. Erfurt. 325 quarto, tandis que nous le trouvons comme *quaestiones* 1) dans les Ms. Bibl. Jag. 749... prage reportate, 2) dans le Ms. Erfurt. 357. F., 3) dans Bibl. Palat. Vindobon. 5453 reportate prage 1370, 4) dans Ms. Bibl. Jag. 654, 5) dans Ms. Bibl. Jag. 751 et 6) dans Erfurt. 325 quarto. Les *Meteororum* libri prennent également la forme d'une *expositio* daus le Ms. Erfurt. 342 quarto et celle de *quaestiones* dans les Mss: 1) Erfurt. 334 F., 2) Bibl. Palat Vindobon. 5321, 3) Bibl. Palat. Vindobon. 5453... prage, 4) Erfurt. 342 quarto, 5) Cod. lat. monac. 4376, 6) Cod. lat. monac. 6962. Nous voyons les *Parva naturalia* traités comme expositio: 1°) dans le Ms. Erfurt. 298 F. et 2) dans Erfurt. 325 quarto; nous les trouvons en revanche comme *quaestiones*: 1) dans Erfurt. F. 298, 2) dans Erfurt 357 F... praghe, et 3) dans le Cod. lat. monac. 18248. Même la Physiognomia apparaît sons la forme d'une expositio dans le Ms. Erfurt. 299 quarto et dans le Ms. Erfurt. 342 quarto.

Dans cette abondance des manuscrits contenant des oeuvres de Buridan sur la philosophie de la nature, les plus nombreux sont par conséquent ceux des commentaires sur la Physique d'Aristote. Ce grand nombre de „codices“ est en lui-même une preuve éloquente que les idées nouvelles sur la physique, qui rayonnaient des bords de la Seine, trouvaient de nombreux adeptes parmi les maîtres du XIVe et du XVe siècle, chargés d'enseigner aux universités de

l'Europe centrale. Les noms de Prague et de Vienne, que les colophons mentionnent de plus en plus fréquemment, montrent que ces deux villes étaient les foyers d'où se propageaient les idées inconnues jusqu'alors, pour atteindre l'Université des Jagellons, ainsi que l'Université d'Erfurt, plus jeune que celle-ci. Le fait mérite également de retenir l'attention que dans les colophons des manuscrits mêmes nous voyons distinguer des *Quaestiones longae* et des *Questiones accurtatae* et que le Ms. Carpentras 293 nous parle d'une „ultima lectura".

D. Sous la forme d'*expositio*, nous trouvons la *psychologie* de Buridan dans le Ms. 169 Vendôme et dans le Ms. Erfurt. 298 F.; elle se présente sous l'aspect de *quaestiones longae* 1) dans le Ms. Bibl. Palat. Vindobon. 5454... Wienne 1397, 2) dans le Cod. lat. monac. 742... de tertio opere, 3) dans le Ms. Bibl. Jag. 2083, que j'ai découvert. On la voit prendre la forme de *quaestiones breves* 1) dans le Ms. Bibl. Jag. 664, 2) dans le Ms. Bibl. Jag. 751, 3) dans le Cod. lat. monac. 4376, 4) dans le Cod. lat. monac. 6962. Le Ms. Bibl. Palat. Vindobon 5440 et la Ms. Frfurt. 3444 F... Prage contiennent une rédaction différente des *quaestiones breves*, tandis que le Ms. Erfurt. 298 nous les montre encore sous une autre forme; enfin j'ai découvert des *quaestiones brevissimae* en rapport avec la psychologie, dans le Ms. Bibl. Jag. 704. Quant au Ms. de Bâle F. I, 2, et au Cod. lat. monac. 1965 on n'a pas jusqu'ici déterminé à ce point de vue le caractère de leur texte.

E. Nous voyons dans les exemplaires les plus nombreux, l'*éthique* prendre la forme de *quaestiones longae* qu'on trouve dans les Mss. suivants: 1) Ms. Dominic. Vindobon. 87... reportate Wyenne, 2) Bibl. Jag. 658... reportate Wyenne 1372, 3) Bibl. Palat. Vindobon. 3694, 4) Bibl. Palat. Vindobon. 5378, 5) Bibl. Palat. Vindobon. 5330, 6) Bibl. Palat. Vindobon. 3693, 7) Ms. Erfurt. 296 F.... *de ultima lectura*, 8) Erfurt. 366 F., 9) Erfurt. 361 F., 10) Erfurt. 362 F., 11) Ms. Lips. 1446, 12) Ms. Lips. 1447, 13) Ms. reg. Berillon. 971, 14) Bibl. univ. prag. 841... Prage reportata, 15) Ms. Mazarin. 3515 (496), 16) Ms. Auxerre 232, 17) Ms. 889 Reims, 18) Ms. Chartres 285. On trouve l'éthique sous forme de *quaestiones breves* 1) dans le Ms. Bibl. Jag. 718 et 2) dans le Ms. Erfurt. 322, enfin sous forme de *quaestiones brevissimae* dans le Ms. Bibl. Jag. 704. 1) Le Ms. F. V, 1 à Bâle, 2) les Cod. lat. monac. 245, 296, 11477, 11478, 3) les Mss. Bibl. Nat. Par. F. l. 12970 et 17831,

n'ont pas encore été étudiés sous ce rapport. Le manuscrits 296 F. d'Erfurt, ainsi que le manuscrits 889 de Reims, nous apprennent que la rédaction plus ample des commentaires sur l'Éthique à Nicomaque a été le dernier ouvrage de Buridan. Je me borne à mentionner brièvement les *quaestiones* concernant les lib. Oeconomicorum dans le Cod. Cat. monac. 11478 et celles en rapport avec la Rhétorique, dans le Ms. Lips. 1246 et le Ms. Erfurt. 319. Les ouvrages polémiques sur les universaux sont contenus dans le Ms. 1536 à Prague, on trouve le De differentia universalis ad individuum dans le Cod. lat. monac. 18789, le De relationibus, dans le Cod. lat. monac. 18789, enfin la Quaestio de punctis dans le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 2831.

Pendant près d'un demi siècle, Buridan a exclusivement enseigné à Paris et pourtant, parmi les manuscrits contenant des oeuvres du philosophe, notre catalogue en cite à peine 13 dans toute la France, tandis que la Biblothèque des Jagellons en possède à elle seule 23. Pour comprendre cette étrange disproportion, il ne faut pas perdre de vue le mouvement d'opposition qui au XVe siècle s'est manifesté en France contre les terministes, surtout depuis qu'en 1474 Louis XI eut fait protéger leurs écrits par des chaînes et des cadenas, voulant ainsi les soustraire aux regards des curieux.

IV. J'ai déjà dit ailleurs, (Les sources etc., Le criticisme etc.) que *la théorie augustinienne de l'irradiation* adoptée par un grand nombre de Franciscains et Saint Bonaventure à leur tête, était au XIVe siècle une des sources de la méfiance dans la faculté de connaître de l'intellect. Il faut une lumière spéciale émanant de Dieu pour connaître les vérités portant un caractère nécessaire et universal, vu que sans cela l'intellect humain, contingent et individuel ne pourrait jamais les atteindre. A la longue série de Franciscains imbus de ces idées vient se joindre *Hugolin d'Orvieto*, l'éminent moine Augustin, connu pour avoir réuni toutes les thèses condamnées de Jean de Mirecourt. Quoique ses idées portent une empreinte propre et personnelle, elles s'appuient dans une large mesure sur les doctrines d'Henri de Gand.

De l'avis d'Hugolin, la philosophie dans son ensemble, y compris la doctrine aristotélicienne, part de principes erronés, tant dans la partie théorique, que dans les enseignements pratiques ; aussi n'est-elle capable de rendre aucun service à la théologie.

1. La philosophie théorique n'est nullement une science, mais

bien un mélange d'erreurs les plus diverses. (Voco autem philosophiam more inproprie loquentium, quia proprie loquendo non est scientia, sed mixtura falsorum. Sent. Prolog. Bibl. Nat. Par. F. l. 15840, fol. 12r). Lorsque Aristote déclare que Dieu existe, le jugement qu'il porte n'équivaut certainement pas à celui du théologien qui affirme l'existence de Dieu. Aristote a énoncé en effet une série de propositions inadmissibles sur Dieu, il a affirmé qu'il est incapable de créer, de donner un commencement au monde et qu'il ne saurait être tout-puissant. Lorsqu'il affirme par conséquent que Dieu existe, il pense à autre chose et à un autre être que le théologien qui s'occupe du même problème. (Significabile illud primum verum, scil. deum esse non est idem apud theologum et apud mentem Aristotelis; patet, quia in praedicato ly esse apud theologum stat pro infinito... In subiecto autem stat pro deo, trinitate et apud Aristotelem erat impossibile... tale significatum esse subiecti vel praedicati. Sent. Prolog. a. 1, F. l. 15840, fol. 9v. Quod impossibile sit deum creare, impossibile sit deum incoepisse facere mundum, impossibile sit omnipotentiam esse, non (deus) revelavit eis et tamen Aristoteles et multi alii hoc posuerunt. Ibid. fol. 10r). Aristote veut prouver, il est vrai, que malgré son unité, l'âme humaine est multiple en puissance, vu les actes qu'elle accomplit; il démontre qu'elle est la forme du corps, que pour exécuter certains de ses actes elles se sert des organes de celui-ci et en tout cela il a raison, mais lorsqu'il dit ensuite qu'elle est une sorte de matière première, il s'ensuit qu'en définitive il parle d'autre chose que le théologien qui exprime ses idées sur l'âme humaine, en tant qu'être immatériel. (Si Aristoteles in toto tractatu De anima, cum probat, quod anima est potentialiter multa, eo, quod multos habet actus distinctos et quod eget organo in aliqua operatione et in aliqua non, et quod est forma corporis et citra subintelligit immediate et in probatione sua, quod anima quaelibet est prima materia..., tunc omnia sic esse probata ab ipso secundum talem eius acceptionem essent simpliciter falsa. Ibid. fol. 9v). En ce qui concerne le degré de certitude, toute connaissance théologique est supérieure à la connaissance philosophique, vu qu'elle s'appuie sur la Révelation infaillible, tandis que la philosophie part de principes faux, incertains ou peu appropriés, quand p. ex. elle enseigne que Dieu lui-même met directement la sphère céleste en mouvement et qu'il est le terme des mouvements accomplis par les *Intelligentiae* (Philosophia

non assumit ad probandum nisi aut media falsa aut opinativa aut sic inpropria, ut quia solus deus movet orbem motu locali immediate, vel quia est finis motuum totalium aliarum Intelligentiarum etc, quorum utrumque est dubium. Sed theologia prima innititur infallibili regulae, quia revelatione spiritus s. Ibid. Prolog. a. III, fol. 12[r]).

2. L'arrêt que prononce Hugolin contre la philosophie pratique n'est pas moins sévère. Il considère l'éthique comme absolument inutile aux fidèles, vu qu'une partie de cette science ne recommande que des erreurs; là où elle ne proclame pas de doctrines erronées, elle est, soit insuffisante, soit superflue. L'éthique se montre insuffisante et superflue, parce que le Stagirite ne s'attache qu'à des apparences de vertu au lieu de s'occuper de son essence véritable, parce qu'il exalte comme une vertu la magnanimité (magnanimitas) coupable, au lieu de célébrer l'humilité et parce qu'enfin, il parle de justice par rapport à la loi, au lieu de nous entretenir de la justification par Jésus Christ (De ethica dico, quod superflua est fidelibus... Secundo dico, quod pro maiori parte ethica est falsa doctrina et pro tota parte, qua non est falsa, est diminuta et inutilis, quia nec virtutem cognovit Aristoteles, sed simulacrum virtutum, nec regulas dedit. Patet, quia vitium posuit pro summa virtutum, ut magnanimitatem contra humilitatem. Ubi enim est legalis iustitia, iustitia nulla, nisi praesupponatur fides, qua creditur in Xpum, qui iustificat impium, nam finis legis Xpus. Ibid. Prolog. a. 4, fol. 19[v]). L'Écriture Sainte contient tous les préceptes du droit naturel, adaptés à l'époque et aux conditions locales (Quidquid continet lex naturalis mentibus a deo impressa et quidquid rectum dictamen pro tempore et loco indicat esse agendum, totum continetur in Sacra Scriptura, in qua sunt omnes regulae vitae moralis. Ibid. fol. 19[r]). Il pourrait sembler dans ces conditions que toute législation s'étendant à l'état et aux municipalités est superflue; toutefois il faut tenir compte de la différence entre la législation basée sur la morale et celle qui s'appuie sur le code pénal; la première ne s'occupe réellement que des conséquences logiques qui découlent des principes admis par la théologie, tandis que la seconde s'engage dans un domaine absolument étranger au théologien et c'est ce qui explique la nécessité du droit pénal. (Sed contra, quia tunc leges imperiales et civiles et municipales superfluerent... Respondeo. De legibus dico: nisi sint, inquam, quod quidquid praeci-

piunt, totum perfectius theologia continet, ideo vel sunt primae decisiones canonum in terminis specialibus, quae decisiones virtualiter sunt in theologia, vel sunt secundo quaedam particulares vulgarium actiones conformes moribus diversarum gentium aut sunt taxationes poenales et temporales, quas theologia non ponit, non enim communicat poenitentiales saltem in omni defectu. Ibid. Prolog. a. IV, fol. 19[v]).

Il faut chercher dans des raisons d'ordre moral la source de l'abaissement de la faculté de connaître chez l'homme. La méfiance d'Hugolin envers la philosophie nous permet de comprendre ses idées sur l'influence qu'exerce la lumière divine sur les fonctions cognitives.

Avec Henri de Gand, il distingue: 1) la foi, 2) la vision intuitive et 3) la théologie, qui est une connaissance intermédiaire entre la foi et la vision, connaissance plus parfaite que la première, mais cependant inférieure à la seconde (Respondit Gandavus ubi supra — Summa — articulo 13, q. VII — dicens, quod triplex est cognitio, scil. fide, visu et intellectu seu sub aliis terminis est fidei adhaesio, evidentia intrinseca seu intuitiva, perfecta visio ac intuitio et media intelligentia, quae est abstractiva cognitio melior fide, sed tamen infra intuitivam evidentiam. Sent. Prolog. q. III, a. 2 fol. 16[r]). Cette connaissance théologique peut avoir lieu dans le domaine des lumières naturelles, comme dans la sphère de la lumière surnaturelle. Dans ce dernier cas, la lumière divine spéciale est loin de supprimer le mystère, car elle ne fait qu'écarter dans une certaine mesure l'obscurité de la connaissance. (Ex his patet, quod melior illustratio non tollit aenigma fidei nec eius certitudinem, licet tollat aliquid de obscuritate notitiae de sic esse. Ibid. fol. 16[v]). Pour se rendre compte de ce qu'est cette lumière, on peut l'envisager soit du point de vue de ses effets, soit de la cause qui l'engendre. Considérée du côté des effets, cette lumière apparaît comme l'acte de connaissance et d'assentiment (assensus) lui-même, tandis qu'envisagée sous l'aspect de sa cause, elle est Dieu, qui en qualité d'intellect agent opère sur les fonctions de la connaissance humaine par une action s'étendant aux trois degrés de celle-ci, notamment à la foi, à la vision et à la cognition théologique. (Si lumen capiatur non pro effectu, qui est actus intelligendi vel assentiendi... sed pro ipso illustrante et quasi formaliter assistente, sic est Deus intellectus agens, patet per Augustinum XII

Super. Gen. cap. 57, cuius assistentia habet latitudines... Primus autem gradus infimus... est illuminari perfecte per fidem...: Modo deus est lumen fidei... nondum est nobis illud lumen gloriae, quo videbimus eum, sicuti est. Hoc autem est supremus gradus illius assistentiae, sed in medio est theologicum illustrari, habens latitudinem maximam extensivam et intensivam quoad effectus, de quo Augustinus II De libero arbitrio. Ibid. fol. 16[v]).

Après tout ce que nous venons de dire, il nous sera facile de comprendre les idées d'Hugolin sur la philosophie et les philosophes. Ou bien les philosophes ont réellement reçu le *lumen theologicum*, ou ils puisaient dans les prophéties, lorsque dans leurs écrits ils parlaient de la simplicité, de l'infinité et de l'éternité de Dieu, par conséquent lorsqu'ils traitaient de vérités dépassant la sphère de la connaissance naturelle. (Primum dubium est de illa *illustratione speciali*, nam philosophi solo lumine naturali utentes multas auctoritates theologicas cognoverunt circa veritatem Dei, simplicitatem, infinitatem et aeternitatem etc... Ad hoc dubium respondet Gandavus in Summa art. 13, q. II, tripliciter. Primo, quod illi philosophi potuerunt illa extrahere de libris prophetarum... secundo, quod isti quasi locuti sunt inproprie et dissimili intellectu verborum, tertio et *melius*, quod illi *fuerunt illustrati speciali lumine* divino, deus enim illis revelavit, inquit Apostolus. Prolog. III, a. 2, fol. 16[r]). Les erreurs grossières des philosophes dans le domaine accesible à la raison s'expliquent par l'orgueil qui les a aveuglés, de sorte qu'ils commencèrent à s'embrouiller, même dans les raisonnemets intéressant la sphère de la connaissance naturelle (Deus multis ex illis revelavit vera de deo, sed quia cum cognovissent deum. non sicut deum glorificaverunt, ideo obscuratum est insipiens cor eorum. Prolog. fol. 10[r]). Ainsi, nous avons affaire chez Hugolin à une manifestation classique de l'augustinisme, qui ébranlait la confiance dans la faculté de connaître de l'homme, pour insister avec d'autant plus de force sur l'action directe de Dieu, intervenant en qualité d'intellect agent dans l'acte de connaissance.

Jean de Bâle. Il se trouva des Augustins, tels qu'Alphonse Vargas de Tolède et Jean de Bâle, pour protester contre la méfiance d'Hugolin à l'égard de la philosophie. Jean de Bâle taxe d'exagération la thèse qui veut qu'en raison de leurs idées différentes sur Dieu, les théologiens et Aristote pensent en réalité à un autre être toutes les fois qu'ils parlaient de lui. L'exagération est ici mani-

feste, car, quoiqu'on en dise, nous trouvons dans les oeuvres du Stagirite des raisonnements justes dans le domaine de la théodicée, p. ex. quand il démontre qu'il ne peut y avoir aucune dépendance en Dieu (Infero tria corollaria contra mgrum Hugolinum, nunc priorem generalem nostrum. Primum est: non omnis propositio Aristotelis de deo ad mentem eius fuit impossibilis..., nam propositio Aristotelis, qua enuntiabatur nullum contigens fore primum et ipsum primum simpliciter necessarium, fuit ad mentem eius... Non oportet, quod illud primum... esse sit diversum apud, omnem theologum et Aristotelem. Principium Sent. I. Ms. Toulouse 248, fol. 1[v]).

Suivant l'exemple d'Henri de Gand et d'Hugolin, Jean de Bâle admet malgré tout un *lumen theologicum* spécial, comme chaînon intermédiaire reliant la foi à la vision (Aliqui ponunt illustrationem necessariam tanquam directionem intellectus superiorem fide... ut doctor solemnis et Hugolinus. Sent I, q. 2, Ms. Toulouse 248, fol. 7[v]).

La nécessité d'admettre cette lumière spéciale résulte du fait que réduit aux seules ressources de son propre intellect, l'homme est incapable de connaître d'une façon parfaite, intuitive et infaillible, ni l'essence des choses, ni leur existence, ni enfin leur présence par rapport à ses propres facultés cognitives. Ainsi p. ex. celui qui connaîtrait à fond l'essence d'une chose, devrait connaître également tous ses caractères génériques et spécifiques; or, personne n'est capable d'atteindre par ses propres moyens une connaissance aussi complète. Au contraire, la théologie nous montre les choses sous l'aspect d'idées parfaites en Dieu et nous permet ainsi d'en atteindre une connaissance absolument certaine. (Nullus viator cognoscit proprie, perfecte et intuitive specificas differentias rei vel. etiam individuales... Intellectus viatoris secundum legem stantem non sufficit praesentiam vel existentiam alicuius substantiae evidenter et infallibiliter intueri... Nullum obiectum creatum sufficit ad sui ipsius obiectalem praesentationem, sed requiritur *lumen aliud*, sed nullum lumen intellectus agentis et sufficiens... Quodlibet... verum, quod cognoscitur per theologiam actu vel habitu, cognoscitur in deo trino et uno immense, aeternaliter, perfecte, idealiter repraesentatum. Sent. I, q. 2, Ms. Toulose, 248, fol. 7[v]).

V. *L'averroïsme* fut, il est vrai, condamné dans la seconde moitié du XIIIe siècle, cependant ni à Paris, ni à Oxford cette

condamnation ne réussit à déraciner la doctrine averroïste. Pour tout le monde, aussi bien pour ses partisans que pour ses détracteurs, Averroès continuait à être le *Commentateur* par excellence et l'idéal classique, lorsqu'il s'agissait d'exposer la pensée péripatéticienne. Quiconque commentait les écrits du Stagirite, commençait par reproduire l'opinion du Commentateur sur les problèmes étudiés ou par citer son interprétation du texte. Colyngham, *magister* à Oxford, déclare au commencement de son énorme commentaire sur la Physique, qu'il suivra la méthode d'Averroès en commentant le texte (Descendendo ad expositionem specialem textus, procedam iuxta expositionem Commentatoris. Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 6559, fol. 153^{v}). Dans les écrits d'autres maîtres, non seulement, on reconnaît la façon de commenter, propre à Averroès, mais en dépit de la condamnation prononcée, on y voit apparaître la doctrine du philosophe arabe. Le fait que Jean de Jandum et Ockham ne cessent de se référer à Averroès dans leurs commentaires et qu'ils comptent avec ses idées, est des plus significatifs. Par l'intermédiaire de la Faculté des Arts et par les commentaires sur les oeuvres d'Aristote, l'influence de l'averroïsme continue à se propager jusqu'au XIVe siècle, quoique cette doctrine revête alors une forme différente. A Paris, Jean de Jandun ne cessait de protester de son orthodoxie, ce qui ne l'empêchait pas d'enseigner en même temps qu'on chercherait en vain des preuves à l'appui d'une série de thèses de métaphysique et de théodicée, que la pensée chrétienne admettait d'avance comme vraies. Ockham s'écarte de Jean de Jandun en ce sens, que là où celui-ci n'admettait la possibilité d'aucune preuve en faveur de la métaphysique, il se déclare partisan des preuves dialectiques ou *persuasiones*, mais rejette les démonstrations strictes, *demonstrationes*. Dans les travaux que j'ai publiés précédemment, j'ai eu l'occasion de montrer que le scepticisme s'étendait de plus en plus, précisément aux idées métaphysiques qu'avait attaquées l'averroïsme latin. On ne niait pas ouvertement ces vérités, on n'excluait même pas la possibilité de les prouver, mais on n'admettait que des preuves dialectiques à leur appui. L'averroïsme pure était donc remplacé par le probabiliorisme, par les probabilisme, voire même parfois par le fidéisme. Au début de ce travail, j'ai cité un document, par où il appert que déjà en 1316, à Paris un bachelier cistercien avait dû rétracter l'opinion suivant laquelle, toute *demonstratio* stricte de l'unité de Dieu serait impossible.

Cela n'empêchait pas que, toujours à Paris, avant comme après l'année 1316, les terministes ne fussent pas les seuls à vouloir restreindre le domaine de la métaphysique pour lequel on admettait la possibilité de preuves strictes ou *demonstrationes*. C'était là sans doute pour une part, la conséquence du goût si prononcé pour une dialectique exubérante. Encore est-il que la philosophie judéo-arabe restait la source, d'où découlait ce courant d'idées.

1. Modifié sous l'influence de la dialectique et revêtant la forme de probabilisme, l'averroïsme ainsi transformé se manifeste avec le plus de force et de netteté dans la philosophie d'Ockham. Non seulement le Venerabilis Inceptor avait rénové le nominalisme, mais il continuait également à cultiver l'averroïsme, ainsi que la dialectique et à se livrer à des discussions sur les différences entre la science intuitive et la science abstraite.

a) Ockham se déclare parfois pour Averroès et contre le Stagirite. Je veux attirer l'attention sur un passage de son commentaire sur la Physique, où il rappelle qu'Averroes avait mis en doute les idées d'Aristote sur le causes finales agissant dans la nature; or si Ockham revient sur cette question, c'est pour prendre personnellement parti pour le Commentateur et non pour le Stagirite (Quod autem ista conclusio non possit simpliciter demonstrari, scil. quod omne agens naturale agit propter aliquid, dicit expresse Commentator commento octavo. Physic. lib. II, Ms. Merton C. 293, fol. 45^{v}. Comp. la même idée dans Quodlib. IV, q. 1). Je n'ai plus besoin de prouver que maintes fois, il réfutait les idées de Gilles de Rome pour donner raison à Averroès (Cfr. Ms. Merton. C. 293, fol. 3^{v}).

b) Dans d'autres écrits, nous voyons Ockham interpréter Aristote, non pour rapprocher ses idées de la pensée chrétienne, mais apparemment dans le but de les y opposer. Ainsi, de l'avis de notre philosophe, Aristote aurait admis que seules les Intelligences procèdent de Dieu d'une façon immédiate, tandis que tous les corps terrestres voués au changement ne proviennent de lui que d'une façon médiate, de sorte qu'ils ne dérivent directement que des Intelligences-mêmes. C'est ce que d'après Ockham aurait enseigné le Stagirite, qui du reste ne pouvait pas faire autrement, parce que, s'il avait émis des idées différentes sur ce sujet, il aurait forcément dû admettre que l'univers procédait de Dieu en vertu d'un acte libre de sa volonté; or, cette doctrine aurait été en contradiction avec la tendance fondamentale de sa philosophie. (Intentio ergo

Philosophi est, quod deus est causa immediata et totalis omnium substantiarum separatarum, sed generabilium et corruptibilium... tantummodo causa mediata. Sent. II, q. 6, Lugd. 1495, fol. B—6^{v}. Causa autem, quare Philosophus dicit, quod non est causa immediata... est, quia tunc posset probari naturaliter, quod esset causa de novo omnium inferiorum et... quod contingenter res ad extra produceret Ibid).

c) Comme Jean de Jandun, Ockham posait aussi des problèmes en rapport avec la théologie; il assurait notamment qu'il ne s'agissait pas pour lui d'atteindre la vérité, mais de savoir, ce qu'il est possible de prouver par la raison pure, sans faire appel à aucune autorité, que ce fût celle de l'Ecriture Sainte ou celle de tel ou tel philosophe. La doctrine d'Ockham sur les relations est la source de beaucoup de ses idées extrêmes. Qu'il suffise de dire pour le moment, qu'à l'entendre, on aurait toutes les raisons pour admettre que les relations ne sont pas des réalités „sui generis", mais que l'opinion opposée pourrait tout aussi bien être vraie. (Circa istam quaestionem primo sciendum pro intellectu, quod *non est quaestio de veritate*, quid secundum veritatem sit tenendum, sed est, quid teneret volens praecise inniti rationi sibi possibili pro statu et nolens aliquam sectam vel auctoritatem recipere. Sent. I, D. XXX, q. 1, Lugd. 1495 fol. cc—7^{r}. Ideo dico aliter ad quaestionem, quod *quicquid sit de veritate*, volens inniti rationi... illius, teneret negando omnem talem relationem. Ibid. fol. dd—2^{r}).

d) De cette disjonction entre la vérité et la démonstration rationnelle, il faut distinguer chez Ockham l'affirmation souvent répétée qu'une opinion peut être fausse, lorsqu'on prend les mots dans un sens strict, mais qu'elle peut être vraie, lorsqu'on leur donne leur signification quotidienne ou le sens qu'ils ont pour un certain auteur, voire même pour l'Écriture Sainte. Il n'y aurait peut-être pas un seul mot, auquel soit les Écritures, soit les philosophes, soit les Docteurs de l'Église n'eussent donné une signification différente de celle qu'il avait primitivement et qui lui était propre dès le début. (Multum considerandum, quando terminus in propositione accipitur *de virtute sermonis*, et quando secundum usum loquentium vel secundum intentionem auctorum et hoc, quia vix invenitur aliquod vocabulum, nisi in diversis locis librorum philosophorum et sanctorum ac auctorum aequivoce accipiatur. Summa log. Ms. Bibl. Jag. 719, fol. 32^{r}). C'est pourquoi une opinion ex-

primée par l'Écriture Sainte ou par un *magister* peut être fausse, quand on la prend au pied de la lettre, comme elle peut également être vraie, quand ou la comprend comme l'entendait l'auteur (Ita est frequenter, quod propositiones authenticae et magistrales de *virtute sermonis* sint falsae, sed sunt verae in sensu, in quo fiunt. Ibid. fol. 26r. Respondeo, quod a philosophis et sanctis et auctoribus conceduntur multae propositiones sub vero intellectu, quae tamen de *virtute sermonis* sunt falsae. Sent. I. D. XXX, q. 2 Lugd. 1495, dd—4r). Aussi, bien dans ses cours que dans ses oeuvres, Ockham ne cessait de répéter qu'on devrait considérer comme fausse, telle ou telle proposition tirée de la théologie, mais qu'on peut également la tenir pour vraie, vu le sens que lui donnent l'auteur ou l'Écriture Sainte. Cette habitude de distinguer sans cesse entre la vérité dans le sens impropre du terme et l'erreur dans l'acception stricte, ouvrit les portes à l'esprit de méfiance et aux discussions verbales dans l'interprétation des textes; aussi la Faculté des Arts se vit-elle obligée d'interdire par un décret spécial (1340), l'emploi des distinctions qu'avait introduites Ockham. Il suffit de mettre en regard les passages du philosophe que j'ai cités ci-dessus avec le texte du décret (cfr. Chartularium II, p. 506), pour se convaincre qu'ils s'accordent presque mot pour mot.

e) Après avoir indiqué la tendance génerale de la pensée d'Ockham, il suffira de parler brièvement de plusieures vérités que le scepticisme du philosophe avait particulièrement prises à partie. Autant dans le commentaire sur les Sentences, que dans les *Quodlibeta*, il admet que la thèse relative à l'existence de Dieu, s'appuie sur une *demonstratio*, bien que personnellement il prenne plutôt la conservation des êtres comme point de départ de son argumentation. Quoique d'une façon discrète et pour ainsi dire seulement à titre d'exposé historique de la question, le ton sceptique d'Ockham se fait jour dans le Centiloquium, même lorsqu'il parle de cette thèse. Il avance au premier plan de son ouvrage l'idée de l'existence de Dieu, qu'il traite de thèse principale, parce qu'elle est admise aussi bien par les philosophes que par les théologiens (Istam conclusionem tam a philosophis quam a theologis praesuppositam atque datam pro fundamento totius operis primitus pono. Centil. concl. I. Argent. 1495. fol. AA—1r), mais il ajoute immédiatement après, que les philosophes ne sont pas absolumeut d'accord sur la question de savoir, si les preuves de l'existence de

Dieu sont strictes ou dialectiques. (Verumtamen de necessitate ponendi an scil. *demonstrabile* sit vel *probabile* deum esse vel per se notum, non videtur aeque planum. Ibid). Pour prouver cette thèse, Aristote s'appuie sur le principe de causalité (quidquid movetur, ab alio movetur) et sur l'impossibilité d'admettre une série infinie d'éléments déterminés et déterminants, toutefois d'autres penseurs sont d'un avis différent: aussi les voyons-nous déclarer qu'une substance donnée pourrait se mouvoir par elle-même, indépendamment de l'action d'agents externes. Ockham admet aussi les preuves de l'unité et de la puissance infinie de Dieu, mais aux unes (Sent. I, D. II, q. 10 Lugd. 1495, fol. m—3, Quodlib. I, q. 3, Centil. conl. II, Lugd. 1495, fol. AA—1^{v}) et aux autres (Quodlib. II, q. 2, Argent. 1491. fol. b—8^{v}, III, q. l, fol. d—3^{v}, Centil. concl. III, fol. AA—3^{v}), il ne reconnaît que la valeur de probabilités.

En ce qui concerne la preuve que toutes choses procèdent de Dieu, nous devons faire observer que la demonstration de cette thèse était devenue impossible pour Ockham, du fait qu'il concevait le principe de causalité d'un point de vue purement empirique (Non potest demonstrari ex per se notis neque per experientiam, quod sit aliquis effectus a quocumque producibilis nisi, quem experimur inter illa inferiora. Quodlib. IV, q. 2. Argent 1491. fol. f—1^{r}). Rien d'étonnant dans ces conditions, que suivant lui il ne soit possible de fournir que des preuves dialectiques en faveur de la thèse que tout provient de Dieu comme de sa cause efficiente (Quodlib. q. I, fol. b—6^{r}).

Ockham s'engage déjà dans le domaine du fidéisme, lorsqu'il déclare que la foi seule nous oblige à admmettre que l'âme humaine est immatérielle, qu'elle ne périt pas après la mort, et qu'elle fait partie de notre être en qualité de forme substantielle (Intelligendo per animam intellectivam formam corporis immaterialem, incorruptibilem, quae tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam... Sed *ista tria solum fide tenemus.* Quodlib. I, q. 10, Argent. 1491, fol. b—1^{r}). Et pourtant, il n'est possible de réfuter la thèse d'Averroès concernant l'unité de l'intellect pour tous les hommes, que si l'on part du principe que l'âme raisonnable est la forme de notre corps; en effet, si l'on admet que l'âme meut le corps à la façon d'un moteur, les arguments qu'il est possible d'avancer contre la thèse d'Averroès, ne seront plus que des preuves dialectiques où *persua-*

siones et non des preuves strictes. (Suppositio, quod intelligamus illo intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam... potest evidenter probari, quod non est unus intellectus numero in omnibus, quia impossibile est, quod unum et idem sit simul sciens et ignorans... Supposito, quod intellectus sit in nobis solummodo sicut motor corporis... difficile est istam partem probare et forte non est possible, potest tamen persuaderi. Quodlib. I, q. 12, fol. b—1^{v}).

Tenant compte de ce qui précède, nous devons nous demander, si Ockham considérait la théologie comme une science dans l'acception exacte du terme. Cette question s'impose à nous avec d'autant plus de force, que nous apprendrons bientôt à connaître certaines idées d'Holcoth, que celui-ci a directement opposées aux opinions d'Ockham. Nous comprendrons aisément la réponse du Veneralibus Inceptor, si nous ne perdons pas de vue 1°) qu'il considère toute science, serait-elle même aussi étendue que la physique ou la psychologie, uniquement du point de vue psychologique et 2) que la science ne représente pour lui aucune unité, car elle n'est qu'un assemblage composé de dispositions psychiques inhérentes à l'âme comme à leur substratum. Étant un assemblage de ce genre, la théologie, doit également se composer de nombreuses dispositions différant entre elles, dispositions dont les unes procèdent de jugements en rapport avec la foi, tandis que les autres sont issues de propositions liées à la science. En d'autres termes, certaines parties de la théologie relèvent de la science stricte et d'autres sont étrangères à celle-ci. Entrent dans le domaine de la science, les jugements capables d'être prouvés d'une manière évidente, p. ex. le jugement par lequel nous exprimons l'existence de Dieu, par contre, les jugements non évidents pour la raison, comme le dogme de la Sainte Trinité, sont en dehors de la compétence scientifique (Theologus respectu credibilium augmentat habitum fidei acquisitae. Praeter autem istum habitum... acquirit multos habitus scientiales consequentiarum, quae ad nullas scientias naturales pertinent. Sent. Prolog. Ludg. 1495, fol. c—5^{v}. In theologia est aliqua notitia evidens... sicut evidenter scitur, quod deus est et deus est bonus, unus, sapiens et respectu alicuius alterius est notitia inevidens, sicut, quod deus est trinus et unus Ibid. fol. c—7^{v}). On est frappé de voir que le VenerabilisInceptor range dans le domaine de la science, le jugement sur l'unité de Dieu, quoiqu'il ait dit expressément que la preuve sur

laquelle reposait cette thèse n'était pas une preuve stricte mais uniquement dialectique, autrement dit, quelle n'avait que la valeur d'une *persuasio*. Il nous faut cependant retenir comme principal, le fait que la théologie se différencie en une série de dispositions psychiques, dont les unes sont en rapport avec des jugements relevant de la science, tandis que d'autres entrent dans le domaine de la foi.

2) Adam Woodham a dans une assez large mesure subi l'influence de son ami Ockham et plus d'une fois dans la Lectura Londoniensis, il a emprunté à celui-ci des passages étendus du texte. Cette dépendance par rapport à Ockham n'est toutefois que partielle et s'il s'agit de la tendance sceptique, elle ne s'étend en théologie qu'à la thèse de l'unité de Dieu.

Les objections qu'il oppose aux arguments de J. Duns Scot en faveur de l'unité de Dieu ont été presque textuellement tirées des écrits d'Ockham, avec lequel il conclut que l'idée monothéiste ne repose que sur des preuves dialectiques. (De secundo articulo quaero in speciali, utrum sit evidenter probabile, quod simpliciter incausabile sit tantum unicum numero... In isto dubio primo dico..., quod suaderi protest conclusio praedicta efficacius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari. Lect. Lond. l. I, D. III, q. 1. Ms. Gonville and Caius C. (Cambridge), fol. 165^{r}. Cfr. Ockham, Sent. I, D. II, q. 10, Lugd. 1485, m—3^{v}). Nous trouvons la même opinion exprimée encore une fois dans la Lectura oxoniensis.

3) Jean de Bassolis. Dans une monographie sur Pierre de Candia (p. 105—106), le Cardinal Ehrle cite un passage du Clipeus Thomistarum de Pierre Nigri, où nous voyons s'opposer à Saint Thomas un adversaire d'ailleurs inconnu, nommé Joannes Cathalanus. Quoiqu'il n'ose donner de réponse définitive à la question, le Cardinal se demande, si cet inconnu ne serait pas peut-être Jean de Mirecourt. Nous n'avons jusqu'ici jamais rencontré aucun document qui donne au Moine Blanc le nom de Catalan. A mon avis, ce Catalan n'est probablement que Jean de Bassolis, qu'on dit être mort en 1347 à Barcelone (Hurter, Nomenclator, vol. II, col. 524; Chevalier, Repert. bio-bibliograph, 2 vol. I, p. 466 et dans cet auteur Amat. Escrit. Catal. (896)95). La tendance antithomiste dont parle Petrus Niger s'accorde avec ce que nous savons de Jean de Bassolis. Dans le commentaire de celui-ci nous trouvons plus d'un pas-

sage, dont la pointe est dirigée sans aucun doute contre Saint Thomas. Parmi ces nombreux passages, j'en cite un, qui ne laisse rien à désirer sous le rapport de la clarté: Sed doctor iste, cuius sunt istae rationes, in ista positione contradicit sibi ipsi in prima parte Summae et in secundo libro contra Gentiles. (Sent. I, D. I, q. 1. a. 3, Par. 1516 fol. 9[r]). Sans doute, il n'est pas nominaliste; il continue plutôt à suivre les idées de Duns Scot et à les développer dans le sens d'un réalisme outré, en affirmant que dans une seule et même substance individuelle, il existe des réalités distinctes, dont les unes correspondent aux caractères génériques et les autres aux caractères spécifiques (Dico ergo breviter, quod genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essentia eius, quod est per se in genere. Sent. I, D. IX, q. unica Paris., 1516, fol. 95[v]. Dico, sicut dixi in primo, quod animalitas et rationalitas dicunt plures res. Sent. II, D. I, q. 4). Cependant le scepticisme règne décidément dans la métaphysique de Jean de Bassolis. Ce scepticisme s'étend à un bien plus grand nombre de vérités concernant la métaphysique et la théodicée, que le scepticisme que professait Ockham. S'écartant de l'opinion de celui-ci, Jean de Bassolis refuse aux preuves de l'existence de Dieu le caractère d'une demonstratio stricte, de sorte qu'il ne leur reconnaît qu'une force probante supérieure à celle des preuves du contraire. Celui qui nie les preuves de l'existence de Dieu, n'est nullement obligé d'admettre l'existence d'une série infinie de causes réellement subordonnées les unes aux autres (Restat, quid videtur de rationibus adductis ad probandum esse aliquod ens simpliciter primum in universo. Videtur mihi, quod sunt valde probabiles et magis quam quaecumque rationes, quae possunt adduci ad oppositum... Secundo videtur mihi, quod non sunt demonstrationes et quod possunt solvi probabiliter ita, quod non cogant intellectum ad negandum processum in infinitum. Sent. I, D. II, q. 1, a. 3 fol. 47[v]). Rien d'étonnant, s'il en est ainsi, que la méfiance à l'égard de la métaphysique se manifeste également chez lui dans les mêmes questions que chez Ockham. Lorsqu'il s'agit de l'idée monothéiste, Jean de Bassolis suit l'exemple de Guillaume Ware et en appelle à Moïse Maimonide, pour déclarer qu'elle découle de la foi et s'appuie sur elle. Il ajoute cependant immédiatement après, sans beaucoup se soucier d'être conséquent avec lui-même, que les preuves par lesquelles on appuie cette idée, sont supérieures aux preuves du contraire (Dico, quod non mihi videtur demonstratum, quod sit tan-

tum unus deus, sed videtur, quod hoc habetur ex fide, sicut dicit rabbi Moyses... Dico autem, quod rationes adductae sunt valde probabiles et multo plus quam aliquae, quae adducuntur... ad oppositum. Sent. I, D. II, q. 3, a. 3, fol. 51[v]). Ici comme ailleurs, on voit sans cesse percer le probabiliorisme. L'infinité des perfections divines est mise hors de doute par l'autorité de l'Écriture Sainte et des Pères de l'Église; cependant les arguments qu'on cite pour la prouver, entrent dans la catégorie des persuasiones et non des demonstrationes; ils sont plus convaincants que les preuves du contraire et voilà tout (Licet deus sit infinitas secundum scripturam et sanctos, tamen non videtur mihi hoc demonstratum ex apparente demonstratione cogente intellectum. Sed dico bene cum hoc, quod ad hoc habentur aliquae rationes ad oppositum et facilius potest hoc sustineri quam oppositum. Sent. I, D. II. q. 2, a. 4, fol. 49[v]). Lorsqu'il entreprend d'exposer l'idée de la toute-puissance divine, il prévient d'avance qu'il se bornera à citer plusieurs autorités pour appuyer cette thèse, vu qu'il ne connaît pas d'arguments rationnels, capables de l'établir (Primo ostendam, quod deus est ubique praesens... De primo, quia non habeo rationes, adduco auctoritates. Sent. I, D. XXXVII q. unica. fol. 196[r]). Certains voudraient déduire l'idée de l'ubiquité de Dieu, de sa toute-puissance; cependant, même si l'on admettait que l'omnipotence divine, d'ailleurs tenue pour une vérité de foi, s'appuie sur des arguments probants (et il n'en est pas ainsi en réalité), il faudrait encore nier la possibilité d'en déduire logiquement la thèse que Dieu est partout présent (Licet concedam et haberem demonstratum, quod deus esset omnipotens, sic, quod produceret et conservaret omnia, sicut tenemus ex fide, tamen non est mihi demonstratum, nec hoc sequitur evidenter ex illo. Ibid. fol. 196[r]). Certains auteurs se trompent en admettant que d'après Averroès, dans le livre XII de la Métaphysique, Dieu ne connaît rien en dehors de sa propre essence; si le Commentateur avait réellement exprimé cette pensée dans ses écrits, il se serait rendu coupable d'une grave erreur et aurait contredit ce qu'il avait soutenu ailleurs (Secundum ymaginationem, quam dicit Commentator, quando dicit XII Metaph. (secundum aliquos, non secundum me), quod deus non intelligit alia a se. Quod si intellexit... falsum dicit et irrationaliter et contra se ipsum in pluribus locis. Sent. I. D. XXXVI, q. 1. fol. 187[v]). Quoi qu'on en dise, les preuves qu'on cite pour prouver l'omniscience de Dieu, ne dépassent pas les limites de la probabilité. (Rationes

superius procedentes ex divina perfectione non sunt demonstrativae. Ibid.). Il n'y a également pas l'ombre d'un doute que toutes choses procèdent de Dieu comme de leur cause efficiente, mais autre chose est la vérité et autre chose la preuve de celle-ci. S'appuyant sur la foi, les catholiques considèrent Dieu comme l'auteur de toutes choses, mais il est difficile de découvrir des arguments stricts dans les preuves rationnelles qu'on cite pour étayer cette thèse (Quantum ad tertium articulum, dico primo cum omnibus catholicis doctoribus, quod omnia alia a deo positiva sunt a deo effective. Secundo dico, quod non habeo demonstrationem, inde non video, quod praecedentes rationes demonstrant evidenter. Sent. II, D. I, q. 1, a. 3, fol, 5r). Nous ne pouvons qu'être frappés de voir que tout en condamnant les idées d'Averroes sur l'âme humaine, Jean de Bassolis se demande si l'opinion contraire, toute vraie quelle soit, repose sur des preuves rationnelles évidentes. (Sent. II D. XVII, q. 2. fol. 108v et sqs.).

4. Guillaume de Rubione se réclame lui aussi souvent de J. Duns Scot, qu'il considère comme son maître; pourtant en ce qui concerne certaines questions doctrinales, il subit, à ne pas s'y méprendre, l'influence d'Ockham (p. ex. quand il s'agit d'expliquer les rapports entre l'âme et ses facultés). Trois influences différentes s'entrecroisent dans sa pensée: l'influence de J. D. Scot, celle d'Ockham et enfin celle de Chatton: aussi le voyons nous-tantôt réfuter, tantôi approuver, tour à tour l'un ou l'autre de ces trois „magistri". La distinction qu'il fait entre la demonstratio dans l'acception stricte du terme et la demonstratio au sens large, mérite de retenir l'attention: la démonstration au sens strict repose sur une argumentation tellement claire et évidente qu'il est impossible de lui opposer quoi que ce soit, tandis qu' à la demonstratio au sens large, on peut toujours faire différentes objections, dont la force convaincante est toutefois inférieure à celle de la preuve. Après avoir analysé les preuves de l'existence de Dieu, on arrive à conclure qu'elles appartiennent à la seconde et non à la première catégorie de démonstrations. (Tale ens primum posse demonstrari existere potest dupliciter intelligi: uno modo proprie videl. quod sic demonstretur per rationem evidentem, quod nullus ad ipsam posset solvere cum colore. Alio modo vocando demonstrationem large omnem rationem cuicumque etiam indifferenti et indeterminato ad aliam partem huius quaestionis evidentiorem quam esset solutio, quae posset dari ad ipsam... Prima (conclusio) est, quod ista propositio „deus

est"... non est demonstrabilis demonstratione primo modo accepta. Sent. I, D. II, q. 1, Paris. 1517—8, fol. 57^{v}. Secunda conclusio est, quod propositio supradicta a viatore formata est demonstrabilis demonstratione secundo modo accepta. Ibid.) La preuve de l'unité de Dieu a également pour elle une plus grande force convaicante que les objections qu'on peut faire valoir contre elle (Propositio „deus est unus", quam format viator, est etiam demonstrabilis et proprio medio demonstratione, quae est evidentior sua responsione. Sent. I, D. II, q. 3, fol. 63). La preuve de la création du monde se heurte à de plus grandes difficultés, car il s'agit de prouver ici un fait contingent (Non magis est demonstrabile aliquid esse creatum, quam verbum humanitati esse unitum vel Christum fuisse passum... Cum nec cognosci possit nisi intuitive vel fide. Ergo... Sent. II. D. I, q. 4, fol. 252^{r}). On a l'habitude de citer différents arguments pour prouver l'immortalité de l'âme, mais pas une seule de ces preuves ne s'élève au-dessus de la probabilité (Licet sit probabilius credere et tenere animam intellectivam esse formam simplicem quam compositum ex materia et forma, non tamen... est demonstrabile. Sent. II, D. XVI, q. 1, fol. 325^{r}).

5. Petrus de Candia fait entrer dans le domaine des probabilités, les thèses concernant l'existence et l'unité de Dieu, parce qu'à son avis, on ne saurait les fonder sur des preuves exactes. Aristote prouvait l'existence de Dieu en prenant comme point de départ les changements et surtout le mouvement local, que nous percevons dans le monde qui nous entoure. Pour qu'une preuve de ce genre puisse être exacte, l'impossibilité d'une série infinie de changements, en d'autres termes d'un processus in infinitum, devrait être également évidente, tandis qu'il n'en est nullement ainsi en réalité. (Secunda conclusio: nulla mutationis species est demonstrativum medium, aliquod ens... simpliciter fore primum. Istam conclusionem intelligo, quod ex nullo motu locali possumus demonstratione convincere aliquod in entibus simpliciter primum... rationi motus non repugnat processus in infinitum, ergo Sent. I, q. 3. Ms. Bibl. Nat. Par. Nouv. acq. 1467, fol. 34^{v}). Pierre de Candia refuse le caractère de preuves strictes aux arguments qui s'appuient sur le principe de causalité et sur la comparaison des êtres, considérés du point de vue du degré de leur bonté et de leur contingence (Sequitur corrolarie, quod non est nobis convincenti ratione demonstrabile..., quod aliquid in ordine entium gaudeat privilegio entitatis... Si posset hoc probari,

aut hoc esset... per rationem effectivae causalitatis, et hoc non, ut dicit tertia conclusio, aut per comparationem, et hoc non, ut dicit quarta conclusio, aut per rationem necessitatis, et hoc non, ut dicit quinta conclusio... Sequitur, quod non est demonstrabile aliquod fore primum, ergo etc. Ibid. fol. 46[v]). Il avoue, il est vrai, que les causes efficientes et finales ouvrent la voie, qui mène à la preuve de l'existence de Dieu, mais ce chemin ne conduit pas au delà du domaine de la probabilité (Septima conclusio et ultima: aliquod esse primum primitate simpliciter in tota rerum natura est a cunctis probabiliter profitendum. Probatur primo conclusio de primitate finis, secundo de primitate efficientis... Istae tamen rationes, licet sint probabiles, tamen in rei veritate leviter possunt solvi. Ibid. fol. 47[r]). On peut appuyer la thèse monothéiste sur des preuves, tirées de la simplicité de Dieu, de son infinité, enfin du fait que s'il existaient plusieurs êtres suprêmes, leurs actes de volonté pourraient entrer en collision; c'est ainsi en effet qu'ont argumenté Jean Duns Scot et Jean de Ripa, mais ils se sont trompés, car 1°) chez les êtres spirituels une pluralité d'individus est possible sans qu'il y ait entre eux une différence spécifique (nature composée), 2°) chacun des dieux pourrait être partout et l'un dans l'autre, enfin, 3°) grâce à la perfection de leur nature, leurs actes de volonté pourraient parfaitement s'accorder entre eux, comme s'accordent par suite de l'action de la grâce, les actes de volonté de différents hommes. La pensée de Pierre de Candia semble même hésiter entre la probabilité et la foi, lorsqu'il s'agit de juger définitivement la valeur des preuves à l'appui de l'idée monothéiste (Quinta conclusio, quam pono contra ymaginationem doctoris subtilis et mgri Johannis de Ripa, est haec: Non est nobis convincenti ratione demonstrabile plures deos non existere numeraliter ab invicem condiversos. Probatur sic: quia (si) possit convincenti ratione demonstrari, aut hoc esset propter summam simplicitatem, cui repugnat plurificatio; aut propter repugnantiam voluntatum aut propter deitatis immensitatem, cui repugnaret non existere in quolibet existente. Primum non... nec secundum... nec tertium. Sent. I, q. 3, art. 2, Ms. 1467, fol. 50[v]. Sexta conclusio et finalis est ista: plures deos non existere et specifice vel numeraliter non differre est solum probabiliter vel fidei radio declaratum. Ibid. fol. 51[r]).

6. François Baconis. Le commentaire du Carme François Baconis, conservé dans le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 15374, n'a pas grande importance. Il faut cependant accorder quelque attention

1°) à la manière originale, pleine de parallélismes rhétoriques, de disposer les matières de la collocatio dans les principia; 2°) au fait d'insister sur le rôle de la beauté dans l'univers, enfin 3°), à l'esprit sceptique, qui tout en se manifestant inopinément pour disparaître aussi rapidement ensuite, n'en pénètre pas moins assez fortement et assez profondément les pensées exposées dans le commentaire. C'est dans le domaine de la foi et non dans celui de la science, qu'il faut ranger l'idée de l'ubiquité de Dieu, car il n'est pas possible de limiter l'action divine par la nécessité d'un contact entre la cause et l'effet, nécessité, qu'on pourrait prendre comme point de départ de la preuve de cetté vérité. (Ex ista infero, quod non est efficax motivum probandi deum esse in qualibet re et ei esse initium, quia oportet ut agens et patiens sit simul et movens et motum... Dico, quod philosophus loquitur de agentibus activis et passivis..., non sic autem de deo et iterum quia est agens voluntarium... Sequitur, quod solum est creditum deum esse ubique per potentiam. Sent. I, D. XXXVII, Ms. Bibl. Nat. Par. J. l. 15374, fol. 79r). Il n'existe aucune preuve soit a priori, soit a posteriori, capable de démontrer l'omnipotence divine, car s'il en était autrement, ou pourrait prouver également que toutes choses proviennent de Dieu en vertu d'un acte créateur, thèse que les philosophes s'accordent à rejeter. Il résulte aussi de tout ce qui précède que l'idée suivant laquelle le monde procéderait de Dieu, grâce à un acte libre de sa volonté, ne s'appuie pas sur une demonstratio, mais repose seulement sur des preuves dialectiques. (Non potest demonstrative probari... deum esse omnipotentem. Probatur, quia omnis notitia evidens est per priora vel posteriora, sed non potest hoc probari per priora... nec potest probari per posteriora. Item, quia efficaciter probaretur creationem esse et huiusmodi contra omnem aestimationem philosophorum. Ex ista infero, quod non potest evidenter (probari) deum esse causam libere et contingenter effectivam et non naturaliter agere. Sent. I, D. XLII, F. l. 15374, fol. 90v).

Les résultats de mes recherches récentes, tels que je viens de les exposer ci-dessus, ne peuvent que confirmer l'opinion que j'ai exprimée déjà dans mes travaux antérieurs: la défiance qui se manifestait au XIVe siècle à l'égard des thèses de la métaphysique et de la théodicée, date d'une époque antérieure au nominalisme; il faut, l'attribuer entre autres à l'influence de la philosophie judéo-arabe, qui continuait à vivre d'une vie pour ainsi dire occulte, ainsi qu'aux

discussions dialectiques, dont le goût se propageait de plus en plus. Au cours des investigations présentées dans ce mémoire, aussi bien que dans les précédents, nous avons rencontré parmi les sceptiques non seulement des terministes, mais aussi des réalistes, tels que Jean de Bassolis; nous n'avons non plus aucune raison de ranger Jean de Jandun parmi les nominalistes. Nous avons fait observer qu'on avait entrepris la lutte contre le scepticisme au commencement même du XIVe siècle et qu'en 1316, le bachelier Barthélemy dut rétracter la thèse, où il prétendait qu'il n'est pas possible de prouver l'unicité de Dieu par des arguments irréfutables. En dépit de cette intervention de l'aréopage des magistri, le scepticisme était de plus en plus répandu à Paris, de sorte que cette mesure ne paraît pas avoir donné de résultats appréciables.

VI Dans le courant du XIVe siècle, on s'est vivement occupé de rechercher la différence entre la science intuitive et la science abstraite, aussi dans les discussions sur ce sujet a-t-on exprimé beaucoup d'idées nouvelles qui devinrent ensuite une source de problèmes ultérieurs. Très tôt, on commença à appeler la science intuitive scientia experimentalis, car elle aurait permis à l'intellect d'entrer en contact avec la réalité individuelle; très tôt, on se demanda si par suite de l'intervention divine, voire même sans elle dans des conditions naturelles, il ne serait pas possible d'acquérir une science intuitive, quoique l'objet de celle-ci n'eût pas été donné ou n'eût pas existé en général, de sorte qu'en se posant ces questions on ouvrait la voie à la thèse de la phénoménalité dans la connaissance; très tôt enfin, dans la science intuitive même on commença à distinguer entre la certitude de la connaissance des choses extramentales et la connaissance certaine des faits psychiques dans le sujet connaissant. J'ai déjà indiqué ailleurs („Les sources etc.) les différentes façons de concevoir la différence entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite; je ne puis à présent en citer de nouvelles; c'est pourquoi, je dois me borner à mentionner quelques rapports de dépendance et certaines filiations d'idées.

1) Jean de Bassolis n'a pas énoncé d'idées originales sur la science intuitive, car en ce qui concerne les définitions et l'ensemble de la discussion, il s'en est tenu à l'opinion de J. Duns Scot. Pour lui, la science intuitive réclame la réalité et la présence de l'objet; il ajoute cependant que celui-ci doit être donné d'une façon immédiate. Il pense qu'en dépit de ce caractère immédiat, Dieu pour-

rait pourtant intervenir dans la connaissance intuitive, même de façon à ne conserver que l'acte de connaissance, tout en supprimant en même temps l'objet de celui-ci. Si les choses se passaient ainsi, l'homme serait convaincu qu'il saisit directement un objet réel comme existant, quoique celui-ci n'existât pas en réalité (Accipio, quod obiectum creatum est aliquid essentialiter distinctum a notitia creata. Tunc arguo: deus potest creare et conservare quodcumque absolutum creatum sine quocumque extrinseco essentialiter distincto... Ideo dico, quod potest facere visionem sine visibili et intellectionem intuitivam sine obiecto... existente. Sent. Prolog. q. 1, Paris. 1517, fol. 3[r]). Toute cette discussion semble n'avoir pour lui qu'un caractère purement académique, car avant de la terminer, il est enclin à admettre que toute notre connaissance intellectuelle est abstraite et non intuitive (Apparet, quod omnis notitia nostra intellectualis, quam habemus naturaliter et de lege communi, est abstractiva et nulla intellectiva. Ibid. fol. 3). Cette opinion ne pourrait que rapprocher Jean de Bassolis de Walter Chatton.

2) Adam Woodham emprunte textuellement certains passages au commentaire de son ami Ockham, lorsqu'il entreprend de critiquer la doctrine de l'intuition de Pierre d'Auriole, ainsi que la théorie connexe de l'essse apparens et obiectivum; pourtant, lorsqu'il aborde la partie positive et expose ses propres idées, il penche plutôt du côté de J. Duns Scot. Il rejette donc catégoriquement la science intuitive médiate, qui nous permet dit-on de connaître l'existence d'une chose dans le passé et nie la possibilité de connaître intuitivement la nonexistence d'une chose. Après avoir ainsi rejeté deux points de la doctrine d'Ockham sur l'intuition, il finit par déclarer que quoi qu'on en pense, J. D. Scot a indiqué avec le plus de justesse une des différence séparant la science intuitive de la connaissance abstraite. En effet, la science intuitive ne vise suivant la Docteur Subtil que l'objet réel et vraiment présent par rapport au sujet connaissant, tandis que la science abstraite s'adresse à l'objet, sans tenir compte de son existence ou de sa non-existence, de sa présence réelle ou de son absence (Rationalis est illa differentia, quam ponit Scotus:... abstractiva potest esse indifferenter existentis et non existentis, praesentis et non praesentis, intuitiva tantum praesentis realiter et existentis. Lect. lond. q. 2, Ms. Caius C. 281, fol. 110[r]). En discutant le problème de la science intuitive, on rappelait fréquemment que par suite de l'intervention de Dieu et même

dans des conditions naturelles, il pourrait arriver que quelqu'un eût une science intuitive d'un objet, sans que celui-ci eût été présent, voire même sans qu'il eût existé au moment donné. Woodham pense que cette idée ne s'accorde pas avec la façon de raisonner de D. Scot et que suivant ce philosophe, une intuition trompeuse de ce genre ne serait guère possible, car le rapport d'identité entre la science et son objet constitue un caractère essentiel de l'intuition; or, dans le cas supposé, ce rapport n'existerait pas. Adam se range au contraire du côté d'Ockham, lorsqu'il démontre que c'est par l'intuition intellectuelle et non par l'intuition sensible, que nous percevons tous nos faits de conscience, qu'il s'agisse de sensations ou de notre vie intellectuelle, du domaine de la connaissance, de sentiments ou d'actes de volonté (Secunda conclusio, quod anima potest naturaliter cognoscere actus suos tam abstractive quam intuitive cognitionibus intellectivis, aliquibus enim et non sensitivis, igitur intellectivis... Minor patet, quod quilibet experitur, quod intelligit, quod diligit, quod videt, quod credit, quod gaudet, quod tristatur et sic de aliis actibus animae... Veritates contingentes de actibus animae inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscuntur a nobis. Ibid. fol. 11 1^{r}, Cfr. Ockham, Sent. Prolog. q. 1, fol. a — 5).

3. Guillaume de Rubione combat assez fréquemment, quoique sans originalité, les idées d'Ockham. Il suffit en effet de comparer avec son commentaire sur les Sentences, celui de Walter Chatton, pour se rendre compte qu'il a fortement subi l'influence de ce dernier. Quand il parle de la différence entre la science intuitive et la science abstraite, non seulement il reproduit les idées d'autres auteurs et s'appuie régulièrement sur le texte de Chatton, mais il emprunte à celui-ci jusque dans les moindres détails, toute la partie positive de la doctrine. Ici et là, nous voyons comparer la science intuitive et les sensations en acte, la science abstraite et les représentations; ici et là nous voyons affirmer qu'il ne faut admettre aucune intuition dans la vie intellectuelle, enfin, aussi bien Chatton que Guillaume de Rubione nous disent que l'homme connaît ses actes psychiques non par l'intuition, mais d'une façon abstraite. On pourrait donc répéter textuellement, en parlant de Guillaume de Rubione, tout ce que j'ai dit ailleurs (Le criticisme etc. p. 58) des idées de Chatton sur la science intuitive. Pour donner ne serait-ce qu'un exemple de cette dépendance presque servile par rapport à ce dernier, je veux mettre en regard les deux textes suivants:

a. Chatton. Dico, quod illarum differentia non innotescit nobis melius, quam per sensationem exteriorem et ymaginationem. Ideo dico, quod sunt tales actus, per quos anima sic se habet ad rem per ymaginationem et sensationem exteriorem in sentiendo rem ita, quod intuitiva intellectiva est talis actus, per quem anima sic intelligit rem, sicut per sensationem exteriorem sentit rem, et intentio abstractiva est illa, per quam anima sic proportionaliter intilligit rem, sicut per actum ymaginandi sentit rem. Ex isto secuntur aliquae differentiae. Prima est, quod per intuitivam nobis apparet res esse, sive res sit, sive non sit... Sent. Prolog. q. 2, Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 15886, fol. 14r.

b. Guillaume de Rubione. Dicitur, quod differentia horum actuum inteligendi innotescit nobis ex differentia praedictorum interiorum et exteriorum actuum sentiendi. Omnis enim illa intellectio, per quam sic anima intelligens se habet intilligendo ad rem intellectam, sicut sentiens sensatione aliqua exteriori ad rem sensatam, ita quod intelligit rem ipsam sicut sentit per aliquam sensationem exteriorem: est intellectio intuitiva, illa autem, per quam res consimiliter intelligitur, sicut res sensata per actum interiorem puta per actum imaginandi sentitur, dicitur intellectio abstractiva. Ex hoc concluditur corollarie: primo, quod per intellectionem quamcumque intuitivam semper apparet esse eius obiectum sive sit, sive non sit. Sent. Prolog. q. 2, Paris. 1517—8, fol. 5r.

4. Pierre de Candia a raison de considérer J. D. Scot, Pierre d'Auriole et Ockham, comme les auteurs, dont les doctrines représentent autant de points culminants des théories concernant la différence entre la science intuitive et la science abstraite. Il fait sienne l'idée scotiste qu'il faut chercher le fait essentiel de l'intuition dans la circonstance que l'intellect connaît un objet présent et réel comme réel et vraiment existant (Specifica distinctio habituum intellectualium provenit ab obiecto... obiectum intuitivae est existentia obiecti sub ratione existentiae et praesentiae in esse actuali, abstractivae vero indifferenter, ergo de facto specifice distinguuntur. Sent. Prolog. a. 3, Ms. Bibl. Nat. Par. Nouv. acq. 1467, fol. 17r). Partant de là, Pierre de Candia s'occupe d'un problème, qui a exercé une très forte influence dans l'histoire du scepticisme; il se demande notamment, si par suite d'une intervention divine, il pourrait arriver que l'intellect connût intuitivement un objet, sans que celui-ci existât en réalité. Beaucoup d'auteurs ont répondu à cette question par l'affirmative et

plusieurs ont même soutenu qu'une connaissance de ce genre était réellement possible, même dans des conditions normales et sans l'intervention spéciale de Dieu. Quant à Pierre de Candia, il répond par un „non“ énergique et explique son attitude envers ce problème par la nature même de l'intuition. Une relation est inhérente à la science intuitive, relation, dont un des termes n'est autre que l'objet lui-même de la connaissance. Par son intervention, Dieu pourrait conserver, il est vrai, l'acte de connaissance en dépit de l'absence et de la non-existence de l'objet, toutefois il n'y aurait pas d'intuition dans le cas supposé, car il n'y aurait plus cette relation, par laquelle l'acte de connaissance s'adresse à l'objet réel, en tant qu'à son terme corrélatif (Impossibile est unum relativorum esse sine correlativo.., sed notitia intuitiva realiter refertur ad suum obiectum, igitur conclusio vera. Sent. Prolog. a. 3, Ms. Bibl. Nat. Par. Nouv. acq. 1467, fol. 16r. Concedo, quod illud absolutum deus potest conservare sine obiecto et quando ex hoc infertur, quod deus potest conservare notitiam intuitivam sine obiecto, nego consequentiam, sicut non sequitur actum meritorium deus potest conservare sine voluntate creata. Ibid. fol. 17r).

VII On a récemment exprimé l'opinion (Duhem) que le nominalisme véritable n'avait fait son apparition qu'à Oxford et que les représentants de la physique nouvelle à Paris (Buridan, Albertus de Saxonia, Themo Judaei, Marsilius d'Inghen) qu'on rangeait dans l'école nominaliste, étaient plutôt des éclectiques. Pour éclaircir cette question, il faut nous occuper successivement des centres de la pensée philosophique, qu'étaient alors Oxford et Paris.

A. Oxford. Pour tracer un tableau du nominalisme terministe d'Ockham, il faut jeter un coup d'oeil 1°), sur la façon dont il conçoit la science et 2°), sur une série de suppositions desquelles il part pour résoudre différents problèmes. Tantôt Ockham parle de la science simple, limitée à un seul syllogisme, tantôt il nous entretient de la grande science comme la géométrie et la physique, où les différents jugements sont unis par des relations logiques, pour former un vaste système. Dans les introductions de ses commentaires sur les oeuvres d'Aristote et sur les Sentences de Lombard, il tâche de démontrer que la science même est un acte psychique d'assentiment, assensus, et qu'elle a pour objet immédiat non les choses transcendantes, mais les jugements (complexa) ou les termes en tant qu'éléments des jugements (Dico, quod actus asserendi duplex est

sicut actus sciendi. Unus, quo aliquid scitur esse vel non esse... Loquendo vero de actu secundo sciendi vel assentiendi dico, quod ille actus est proprie actus complexus, quia habet pro obiecto complexum. Quodlib. III q. 6, Argent. 1491, fol. e-1. Scientia quaelibet, sive realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis, quae sciuntur. Sent. I. D. II. q. 4. Lugd. 1495, fol. i — 3^{v}. Omnis scientia est respectu complexorum. Physic. Prolog. Ms. Bruges 557, fol. 104^{v}). Il en résultait directement qu'en ce qui concerne leur objet, il n'y a pas de différence entre les sciences naturelles et la logique, parce qu'aussi bien dans les premières que dans la seconde, c'est sur les termes que porte l'assentiment (Nunc autem ita est, quod scientia aliquorum talium propositionum prolatarum est realis et aliqua rationalis, et tamen illa scita et omnes partes istorum vere sunt voces. Sent. I, D. II, q. 4, Lugd. 1495, fol. i — 3^{v}). Il ne s'ensuit pas du tout qu'Ochham était idéaliste et qu'il n'admettait en général pas de différence entre la physique et la logique. Pour le prouver, il faut fixer notre attention sur une série d'idées, qui en qualité de suppositions jouent un rôle très important dans sa philosophie: nous parlerons par conséquent: 1°) de la fonction de substitution, autrement dit de la suppositio; 2°) de la connotation (connotatio); 3°) des intentiones primae et secundae et 4°) de la façon de concevoir le concept lui-même.

1. La suppositio s'appelait *personalis* chez Ockham, lorsque le mot se substituait à des objets individuels; elle se nommait simplex, lorsque le terme remplaçait un concept (Vox, quae est pars propositionis prolatae, potest habere multiplicem suppositionem... „Homo currit", ibi stat personaliter, quia supponit pro ipsis hominibus... In ista autem „homo est species" ista vox supponit simpliciter pro aliquo communi: eodem modo pars propositionis consimilis in mente etiam circumscribendo omnem vocem. Sent. I, D. II, p. 4). 2) La différence entre la fonction de désigner, significatio et la connotation, joue un très grand rôle chez Ockham. Les termes s'appellent termini absoluti, lorsqu'il désignent ex aequo un ou plusieurs objets; on les nomme au contraire termini connotativi, quand ils indiquent primairement un objet et désignent secondairement un autre (connotatio). Ainsi, les adjectifs, „blanc" et „noir", indiquent en premier lieu une substance et sont en même temps des termes connotatifs, désignant (connotare) la couleur propre à celle-ci (Quidam sunt termini absoluti, qui significant sua significata aeque

primo... Et istorum terminorum quidam important substantias, sicut homo, animal; quidam qualitates, sicut albedo, nigredo. Alii sunt termini connotativi, et istorum terminorum quidam significant principaliter substantiam connotando secundario determinatam qualitatem, sicut album, nigrum. Quodlib. VI, q. 16, Argent. 1491, fol. p — 4r). Parmi les termes connotatifs, il faut en particulier tenir compte: a) des syncatégorèmes et b) des termes relatifs. Les syncatégorèmes n'obtiennent leur signification entièrement définie dans les jugements, que parce qu'ils s'unissent à d'autres termes, surtout à des substantifs (voir mon étude sur „Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle". Cracovie 1926, p. 18). Les termes relatifs, tels „la ressemblance" ou „la différence", désignent primairement une chose et secondairement une autre, p. ex. ils indiquent primairement la chose „a" qui ressemble et d'une manière secondaire, la chose „b", à laquelle „a" ressemble. 3) Les intentiones primae désignent toujours des choses et jamais des signes, au contraire les intentiones secundae indiquent toujours des signes et jamais des choses. Il faut ranger dans les intentiones primae, des termes tels que „Pierre", „homme" et „animal", car ils désignent des objets réels, tandis que les termes „individu", „genre", „espèce" et „l'universel", entrent dans la classe des intentiones secundae, vu qu'ils ne désignent pas des choses, mais des signes, des termes, autrement dit des intentiones primae. Les intentiones primae sont par conséqueut toujours des signa rerum, les intentiones secundae, toujours des signa signorum (Stricte dicitur prima intentio nomen mentale praecise natum esse exstremum propositionis et supponere pro re, quae non est signum, sicut conceptus hominis, animalis... et breviter omnia nominalia mentalia, quae naturaliter significant res singulares, quae non sunt signa... Stricte... accipiendo dicitur intentio secunda conceptus, qui praecise significat intentiones naturaliter significativas, cuiusmodi sunt genus, species, differentia et alia huiusmodi. Quodlib. IV. q 9, Argent. 1491, fol. i — 4r). 4. Pour Ockham, les concepts sont des actes vitaux de la connaissance, des accidents réels inhérents à l'âme comme à leur substance (subiective); il rejette donc l'opinion qui réduit les concepts à des *ficta* ou qui leur attribue un esse obiectivum (Conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente. Sent. I, D. II, q. 8, Lugd. 1495, fol. 1—4r. Cfr. Le criticisme etc., p. 80). Après avoir cité les suppositions principales

admises par Ockham, nous pouvons passer au mode de leur application.

2) 3. Nous comprendrons en premier lieu qu'on ne saurait traiter Ockham d'idéaliste, parce qu'il affirme que la science est un acte par lequel nous donnons notre assentiment à des jugements ou à leurs termes; il n'est pas suspect d'idéalisme, parce que, quoiqu'un jugement ou un terme soit pour lui l'objet de l'acte d'assentiment, aussi bien lorsqu'il s'agit de sciences naturelles que de logique, la différence entre celle-ci et celles-là apparaît nettement dans ses écrits, lorsqu'il démontre que dans les sciences de la nature, les termes se substituent aux choses *(suppositio personalis)*, tandis qu'en logique *(suppositio simplex)* ils remplacent des concepts *(Scientiae reales* sunt de intentionibus, quia de universalibus supponentibus *pro rebus*...; sed *loyca* est de intentionibus supponentibus *pro intentionibus*, sicut in ista propositione: species praedicatur de pluribus differentibus numero. Expositio Physicorum. Prolog. Ms. Bruges, 557, fol. 104^{v}).

3) Pour trouver la solution du problème des universaux, Ockham s'adresse à la *suppositio* et à *l'intentio secunda.* Comme les universaux s'identifient aux *intentiones secundae* et remplissent la fonction d'une *suppositio simplex,* ils ne peuvent avoir de correspondant dans le monde extramental; ils sont donc des *signa signorum.* Il nous faut observer cependant que pour Ockham, le terme considéré comme concept, est un acte psychique individuel et réel, c'est pourquoi la solution qu'il donne du problème des universaux est différente de celle que proposaient les partisans de la théorie des *ficta.*

4) De même que les universaux, les catégories sont pour Ockham également des termes, *voces*, et des concepts. Suivant cette interprétation, les catégories étaient pour Aristote des termes et des concepts, mais non des choses réelles (Dico, quod Philosophus in praedicamentis tractat de terminis propositionum, quia isti termini aliqui sunt absoluti, sicut termini in genere substantiae et qualitatis Aliqui sunt connotativi, sicut termini in genere quantitatis. Et aliqui relativi, sicut termini de genere relationis. Quodlib. VI, q. 16, Argent. 1491. fol. p — 4^{v}). Le Venerabilis Inceptor répétait du reste cette pensée d'après Boèce et Simplicius. Plus importante paraît l'affirmation que les catégories n'ont pas toutes des correspondants ontologiques. En dehors de la substance et de la qualité, Ockham considérait toutes les autres catégories comme de purs termes, auxquels ne correspond aucune réalité. Doncoeur a déjà attiré l'attention sur cette réduction des réa-

lités, aussi me bornerai-je à rappeler que les termes connotatifs y jouent un rôle fondamental. a) La quantité, *quantitas*, n'est pas une réalité distincte, elle n'est qu'un terme, *vox*, qui désigne primairement la substance ou la qualité et indique secondairement *(connotat)* le fait que la totalité de l'une ou de l'autre coexiste avec la totalité de l'espace occupé par cette substance ou par cette qualité et que les parties de l'une ou de l'autre coexistent avec les parties de l'espace (Extensio vel quantitas... est quaedam vox vel conceptus significans... substantiam principaliter vel qualitatem coexistentem multis rebus extrinsecis. Tota substantia vel qualitas coexistit toti corpori extrinseco, vel toti loco et pars una substantiae uni parti et alia alteri et sic deinceps. Sent. IV, q. 4, Lugd. 1495, fol. R – 8^{c}). b) Les relations réelles (sans exclure la causalité) et les relations logiques, sont des concepts — des actes, qui désignent primairement un fondement et indiquent secondairement l'autre terme du rapport. (Relatio realis nihil positivum addit reale; dicit enim extrema relata et non aliquam habitudinem vel rem mediam inter correlativa. Exemplum: similitudo non dicit aliquid nisi duo alba vel significat unam albedinem connotando aliam. Sent. II, q. 1, Lugd. 1495, fol. A. — 1^{v}). c) Comme les relations, de même le mouvement et le temps sont des termes connotatifs. A cause de la théorie physique de l'impetus adoptée par Ockham, il nous faut insister tout particulièrement sur la circonstance que le mouvement local n'est pour lui qu'un terme qui désigne primairement deux facteurs positifs, 1^{0}) le mobile, ainsi que 2^{0}), les lieux qu'il occupe successivement et d'une manière secondaire, un facteur négatif, c'est-à-dire le fait de ne pas avoir occupé les mêmes lieux au stade précédent de repos. Ce point doctrinal mérite d'autant plus d'être relevé, que tous les terministes de Paris avec Buridan à leur tête se séparèrent d'Ockham sur cette questien (Mutatio componitur ex positivo et negativo, quia dicit ipsam formam et negationem eius immediate praecedentem... Et sicut mutatio a parte rei nihil aliud est, quam forma recepta in subiecto post eius non esse ita, quod ista tria sint de significato mutationis scil. subiectum, forma et negatio praecedens... Eodem modo dico de motu, quod non dicit aliquid positivum... et hoc indifferenter, sicut fit augmentatio qualitatis vel quantitatis. Similiter in motu locali. Sent. II, q. 9. Lugd. 1495, fol. L — 4^{r}). d) Le Venerabilis Inceptor s'est enfin servi du principe de l'économie (non sunt multiplicanda entia citra necessitatem) et des termes connotatifs pour traiter des facultés de l'âme. Seule l'âme et les pensées

ainsi que les actes de volonté, qu'on peut en distinguer en réalité jouissent d'une existence réelle, tandis que ce qu'on appelle ses facultés, ne sont que des termes qui désignent primairement l'âme elle, même et secondairement ses différents actes. (Loquendo de intellectu et voluntate secundo modo sic intellectus non plus distinguitur a voluntate qnam voluntas ab intellectu... Potentia intellectiva sic accepta non tantum significat essentiam animae, sed connotat actum intelligendi et eodem modo voluntas. Sent. II, q. 24, Lugd. 1495, fol. h — 7[r]).

Les rapports entre Ockham et Walter Burleigh méritent spécialement de retenir notre attention, d'autant plus qu'on ne peut douter que les deux philosophes ne se sont réciproquement combattus. Burleigh est entré avant Ockham dans la carrière philosophique et ce sont ses idées sur les universaux, en particulier sur la fonction de substitution que le Venerabilis Inceptor prit comme but de ses attaques, auxquelles le premier ne tardait pas à répondre. Dans un opuscule intitulé *De suppositionibus* (v, p. ex la Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16130, fol. 80[r]—114[v]), Walter Burleigh prend position contre les idées d'Ockham sur la *suppositio simplex*. (Aliqui tamen reprehendunt illud..., ymmo dicunt, quod... suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione. F. l. 16130, fol. 80[r], col. 2). Dans ce passage, W. Burleigh réfute les opinions d'Ockham, cependant, ainsi que le dit l'auteur lui-même, cet opuscule ne fut écrit que très tard: Plurimas divisiones suppositionum in iuventute memini me scripsisse (Ibid. fol. 80[r], col. 1). Si nous nous en référons au Ms. Gonville and Caius C. (Cambridge) 668, 7 (Questiones datae a M. Waltero de Burley super librum pery armeneias a. d. mccc primo), nous devrions admettre que Burleigh était entré dans la carrière littéraire au plus tard en 1301 et que c'est à peu près déjà à cette époque, qu'il a exprimé son opinion sur la fonction de substitution. Dans le commentaire d'Ockham sur Lombard, nous trouvons dans tous les cas un passage visant si nettement Burleigh, que tout au moins le copiste l'a indiqué en marge: Contra Burleum et alios reales (Sent. I, D. IV, q. l. Lugd. 1495, fol. p — 3[r]).

Brinkel, un autre professeur à Oxford, était également réaliste. Il se rapproche de Burleigh par le fait que comme celui-ci et contrairement à Ockham, dans son manuel, il prend la logique terministe de Pierre d'Espagne comme point de départ, pour la commenter dans le sens réaliste. Le réalisme de Brinkel se manifeste dès le début par la façon de comprendre la fonction de substitution, appelée *sup-*

positio simplex. En vertu de cette fonction, on voit le terme indiquer une réalité universelle chez Pierre d'Espagne et chez les réalistes, tandis que pour Ockham, il désigne un concept dans l'intellect humain. Brinkel se range manifestement du côté des premiers et prend position contre Ockham, lorsqu'il dit dans sa logique: suppositio simplex est, quando terminus communis supponit pro re pluribus communicabili ex parte rei (Ms. Prag. III, A. 11, fol. 72^{v}); quod terminus communis primo significat, est natura de se communis et ideo... talis terminus stat simpliciter (Ibid. fol. 73^{v}); et ideo falsum est, quod aliqui ponunt dicentes suppositionem simplicem esse, quando terminus supponit pro intentionibus in anima (Ibid. fol. 73^{v}). Le cardinal Ehrle a cru que Brinkel appartenait à l'école nominaliste (Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, 1925, p. 277); s'il a adopté cette opinion, c'est qu'il n'a pu avoir sous la main le Ms. de Prague qui contient la Logique de Brinkel. J'ai fourni ailleurs la preuve (Le criticisme etc., p. 93) des tendances sceptiques de Brinkel et je veux seulement ajouter ici qu'il n'appartenait pas à l'école nominaliste. Nous nous apercevons ainsi encore une fois que, comme je l'ai dit ailleurs, le scepticisme n'était pas exclusivement lié au nominalisme.

B. Paris. Je ne veux parler ici que des terministes nominalistes de Paris, qui avec Buridan à leur tête, se sont activement occupés de problèmes du domaine de la physique. Je ne tiendrai compte que des doctrines de leur maître J. Buridan, car ses disciples ne s'écartent de son enseignement que dans des détails de minime importance.

Avec Ockham, Buridan considère la science comme un acte psychique, par lequel on admet la vérité d'une proposition et des termes qu'elle contient (Scientia autem et opinio conveniunt primo, quod neutra propositio est, sed est assensus propositioni additus, quo scil. propositioni assentimus. Sum. log. tr. VIII, Ms. Bibl. Jag. 662, fol. 107^{v}). Il y a deux espèces de sciences; 1°) la *scientia simplex* qui ne comprend qu'un seul jugement, soit évident par lui-même, soit fondé sur les prémisses d'un syllogisme; 2°), la *scientia magna* ou *totalis* telle que la métaphysique ou la géométrie, qui se réduit à un système extrêmement étendu de preuves, qui convergent vers un concept central comme vers leur terme (Totalis scientia dicitur una scientia ab unitate alicuius consideratorum in ea propter attributiones omnium aliorum in ea consideratorum ad ipsum secundum illas rationes, secundum quas in ea consideratur et hoc... vocamus subiectum proprium in ea assignandum. Quaest. Physic. l. I, q. 2. Ms. Bibl. Jag.

1771, fol. 2[r]). Dans la métaphysique, c'est le terme „être", dans la physique, celui d' „être variable", enfin dans la géométrie, c'est le terme „grandeur" qui représente le concept central et c'est ce concept et non la chose en elle-même, qui en définitive est l'objet de l'acte d'assentiment, *assensus* (In alia et alia scientia est aliud et aliud universale subiectum, ut in geometria iste terminus „magnitudo", in metaphysica iste terminus „ens", in Porphyrio iste terminus „universale". Quaest. in Vet. art. Praedic. Porph. q. 3. Ms. Bibl. Jag. 753, fol. 85[v]). On voit jusqu'ici régner un accord parfait entre Buridan et Ockham, mais déjà se dessine chez le premier une tendance à s'émanciper du psychologisme ockhamiste. Ockham, qui considérait la science d'un point de vue exclusivement psychologique et subjectif, la prenait pour un ensemble de dispositions psychiques, sans se soucier de son unité logique (Philosophia naturalis est collectio multorum habituum... nec est aliter una nisi sicut civitas dicitur una vel populus dicitur unus vel exercitus comprehendens homines. Expositio in Physic. Ms. Merton C. (Oxford) 293, fol. 1[r]). Une conception analogue se fait jour également dans les écrits de Walter Burleigh (Logica ut sic non est unus habitus simplex, sed est una per aggregationem sicut exercitus vel civitas. In Vet. art. Venet. 1485); en revanche Buridan et ses disciples reconnaissaient l'unité de la *scientia magna* et pensaient qu'elle repose sur des rapports logiques unissant toutes ses parties au concept central (Dimitto opinionem modernorum multorum non volentium in una scientia totali... assignare aliquod unum subjectum proprium, sed tot, quot sunt conclusiones determinatae in ea ex diversis terminis constitutae, V. gr. in totali geometria. Buridanus, De anima, 1. I, q. 1, Ms. Bibl. Jag. 2083, fol. 70[r], Sum. log. Ms. Bibl. Jag. 662, fol. 105[r] Cfr. Albertus de Saxonia, Anal. Poster. q. 2. Ms. Bibl. Jag. 736, fol. 2[r]).

Au contraire, Buridan ne s'écartait pas en principe d'Ockham, en ce qui concerne les fonctions de substitution ainsi que les *intentiones primae* et *secundae*, qu'il appelle *conceptus primarii* et *secundarii*. et que pour plus de commodité, j'apellerai moi-même concepts de premier et de deuxième degré. On ne rencontre plus, il est vrai, la *suppositio* simplex dans ses écrits, en revanche nous voyons apparaître à sa place la *suppositio materialis*, en vertu de laquelle, le terme peut remplacer soit un autre terme, soit un concept, mais jamais une réalité universelle (Aliqui... dixerunt terminum communem supponere... simpliciter, quando pro ista natura universali. Et

credo, quod istam opinionem Aristoteles bene destruxit in VII Metaphysicae. S. log. tr. IV, c. 3. Iste ergo terminus homo, si supponat pro isto conceptu, secundum quem impositus est ad significandum homines, ut dicendo „homo est universale"... tunc haec vocatur suppositio materialis. Similiter si vox supponat pro seipsa vel pro simili. Ibid.). L'opinion de Buridan sur les concepts de premier et de deuxième degré mérite de retenir spécialement notre attention. Au moyen des concepts de premier degré, nous saisissons uniquement des choses, que nous les envisagions avec ou sans leurs caractères individuels; lorsque nous considérons les choses y compris ceux-ci (p. ex. Socrate), nous parlons de concepts individuels, tandis que si nous faisons abstraction de ces caractères (homme), nous avons affaire à des concepts universels; toutefois, aussi bien dans le premier que dans le second cas, il s'agit toujours de concepts de premier degré. Les concepts de deuxième degré reposent comme sur leur base, sur les concepts de premier degré, vu que par l'intermédiaire des premiers, nous nous adressons aux choses, non sans tenir compte de leurs rapports avec notre pensée, mais précisément en tant qu'elles ont été saisies soit individuellement, soit d'une manière universelle, par les concepts de premier degré. Ceux-ci sont par conséquent l'objet immédiat des concepts de deuxième degré; mais l'objet compris dans toute son étendue de ces derniers, est représenté par les concepts de premier degré, y compris les choses saisies par ces concepts. Les termes qui indiquent des concepts de premier degré s'appellent *nomina primae intentionis*, tandis que par *nomina secundae intentionis*, il faut comprendre les termes qui correspondant à des concepts de second degré (Eadem essentia ut essentia Sortis potest concipi... conceptu indifferente ad plura individua vel potest concipi conceptu appropriato uni individuo et sic ei imponitur nomen commune et nomem proprium ut homo et Sor, sed quando non solum rem hominis concipimus, ymmo cum hoc concipimus modum sui conceptus scil. indifferentiam ad plura supposita, tunc ut sit attribuimus sibi nomen speciei vel universalis. Ms. prag. fol. 238^{v}. Sic igitur bene ista nomina prima: homo, equus, Sor, album et huiusmodi dicuntur nomina primae intentionis, quia sunt conceptus earum (rerum) solum et non conceptus aliorum conceptuum priorum. Sed ista scil. genus et species, universale, deffinitio sunt nomina secundae intentionis, quia verificantur de illo, de quo verificantur non pro re praecise sed pro aggregato ex re et conceptu. Ibid. fol. 238^{r}). Un concept indi-

viduel de premier degré, s'appelle *individuum pro subiecto*, au contraire un concept de second degré visant ce même concept individuel de premier degré, prend le nom d'*individuum pro forma*, car il indique le fait de saisir la chose d'une façon individuelle. De même, un concept de premier degré (homo, animal) porte le nom d'*universale pro subiecto*, lorsqu'il saisit la chose directement, mais d'une manière universelle; le concept correspondant de deuxième degré s'appelle *universale pro forma*, car il désigne la façon universelle dont la chose a été antérieurement saisie par le concept de premier degré (Sciendum est, quod vel genus vel species vel huiusmodi sunt nomina secundarum intentionum, prout denominant res diversorum generum; dicimus enim, quod homo est species... similiter homo est universale... et sic etiam de individuo concedendum esse videtur, nam Sor est individuum et haec albedo... Haec est distinctio, qua communiter universale dici solet posse capi pro re vel pro intentione. De cetero ego volo vocare huiusmodi acceptiones universalis vel individui: universale pro subiecto et universale pro forma et similiter individuum pro subiecto et individuum pro forma. Ms. prag. fol. 234^{v}). S'il en est ainsi, il faut considérer les universaux de l'Isagoge de Porphyre comme autant de concepts de deuxième degré, autrement dit, comme des concepts de concepts et l'on doit les chercher uniquement dans l'âme et non dans les choses.

Buridan répète avec Ockham que dans les Catégories, Aristote voyait des concepts et des termes, *voces* (S. log. tr. III. c. 2); avec Ockham encore, il entreprend de réduire leur réalité et démontre que rien de réel ne correspond à certaines catégories. Il admet cependant, contrairement à celui-ci, qu'une réalité distincte correspond à la catégorie de la quantité (Multi enim ponunt et specialiter moderni, quod omnis res extensa est magnitudo. Quaest. Physic. l. I, q. 8, Ms. 1771, fol. 10^{r}. Ego pono conclusionem, quod nulla substantia est magnitudo. Ibid. fol. 10^{v}) et il ne ramène que les relations à des termes connotatifs, *voces*; les termes relatifs désignent secondairement les fondements de la relation p. ex. les choses qui se ressemblent et primairement, l'acte psychique par lequel on compare une chose avec une autre, un terme de la relation avec l'autre (Hoc nomen relatio est nomen substantiale significans actum, quo referens refert, sicut visio significat actum, quo videns videt. Quaest. in Vet. art. Ms. Bibl Jag. 753, fol. 104. Ego dico, quod eadem est res, pro qua supponit terminus absolutus et terminus relativus, connotativus, qui

vere affirmatur de illo termino absoluto v. gr. si dico „Sor est pater". Sed restat dubitatio de terminis relativis abstractis videlicet, utrum paternitas vel similitudo sit idem quod Sor... Credo, quod eadem res est, pro qua supponit terminus absolutus et relativus... in abstracto sumptus ita, quod eadem res est, quae est Sor et quae est diversitas Sortis ad Platonem. Quaest. in Metaph. l. V, q. U. sit aliqua relatio propter animam. Ms. Dominic. Vind. 153, fol. 53r). Les idées de Buridan sur les facultés de l'âme ne s'écartent pas de celles d'Ockham, parce que pour lui également, elles ne sont que des termes, *voces,* qui désignent primairement l'âme et secondairement ses actes (Est dubitatio, utrum sit bene dictum, quod... sunt plures potentiae animae et ego credo, quod non, loquendo de potentiis principalibus. Quaest. De anima l. I, q. U. potentiae animae sint distinctae ab ipsa anima. Ms. Vindebon. Palat. lat 5454, fol. 10v. Sed secundum sensum improprium concedimus in homine esse multas potentias animae ad istum sensum, quod anima est potens exercere multas, diversas operationes, et quod secundum rationes diversas respectivas ad istas operationes imponuntur sibi nomina diversa. Ibid. fol. 11r). Il nous faut insister cependant sur une différence importante dans la façon de concevoir le mouvement. Pour le Venerabilis Inceptor, le mouvement n'était qu'un terme, *vox,* qui désigne primairement 1°) le mobile, 2° les lieux occupés successivement par celui-ci dans l'espace et indique secondairement que ce mobile n'occupait pas les mêmes lieux dans l'espace pendant le stade précédent de repos; pour Buridan au contraire, le terme „mouvement" indique primairement non le mobile lui-même, mais la force qui lui a été communiquée (Notandum est, quod hoc nomen motus *non supponit pro mobili,* ut dictum fuit, set pro *dispositione,* secundum quam mobile se habet aliter et aliter. Quaest. Physic. 1. III, q. 11, Ms. Bibl. Jag. 1771, fol. 64ro). Cette différence est d'une grande importance, parce qu'elle a eu une répercussion sur l'interprétation de l'*impetus* dans la Physique. Pour Buridan, l'*impetus* ou la force communiquée au mobile, est la source du mouvement et pas seulement le changement de place dans l'espace

Entre les représentants du terminisme nominaliste à Paris et à Oxford, on peut donc noter certaines différences dans les détails, mais elles n'intéressent pas le fond de la doctrine. Du reste, les nominalistes anglais ne suivaient pas servilement la trace d'Ockham, car aussi bien Adam Woodham que Robert Holcoth se sont maintes fois écartés de ses opinions.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LA PHYSIQUE NOUVELLE ET LES DIFFÉRENTS COURANTS PHILOSOPHIQUES AU XIVe SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1927.

Présenté à la séance du 16 mai 1927.

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1928.

CONSTANTIN MICHALSKI C. M.

LA PHYSIQUE NOUVELLE ET LES DIFFÉRENTS COURANTS PHILOSOPHIQUES AU XIVᴱ SIÈCLE

Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres
Classe d'histoire et de philosophie — année 1927.

Présenté à la séance du 16 mai 1927.

A Monsieur E. Gilson
Hommage cordial de l'auteur
9/5 928

CRACOVIE
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1928.

Table des matières.

Page

I. Les manuscrits 1

II. L'Augustinisme 26

III. Le Scepticisme 27

IV. La physique nouvelle 47

Les recherches de Duhem ont profondément modifié nos opinions sur la philosophie du XIVe siècle, en montrant que cette époque a donné naissance aux idées qui devaient féconder plus tard le génie de Léonard de Vinci. Mais Duhem s'est frayé une voie à travers un amas encore inexploré d'imprimés ou de manuscrits et il l'a fait de son point de vue de physicien; on trouve donc dans ses travaux des lacunes qu'il faudra combler peu à peu, ainsi que certaines erreurs qu'on devra corriger dans la suite. Je me propose dans le présent travail, de fournir quelques renseignements complémentaires sur ces questions, tout en restant sur le terrain de mes recherches gnosiologiques, de sorte que cette étude doit être considérée comme la continuation de mes recherches antérieures. On ne tardera pas à s'apercevoir: les idées qui président au développement de la physique nouvelle, ont surgi plus tôt au cours du XIVe siècle et elles ont eu une répercussion plus profonde, que ne l'avait supposé d'abord Duhem. J'exposerai les résultats de ces recherches, en restant fidèle au schéma adopté précédemment. Pour fixer certains détails bibliographiques concernant la production littéraire des auteurs dont je compte m'occuper, je parlerai en premier lieu des résultats assez nombreux de mes recherches sur les manuscrits.

I. Les manuscrits.

1. François de Pignano (Franciscus de Marchia). Le cardinal Ehrle a déjà énuméré un nombre assez considérable de manuscrits (P. v. Candia, p. 253), qui contiennent le commentaire de François de Marchia sur P. Lombard. Quant à moi, j'ai tâché de classer les manuscrits par groupes, en m'appuyant sur les analogies des textes. L'un de ces groupes comprend les Mss. Neapol. VII., C. 27, Bibl. Nat. Par F. l. 3071, Troyes 767; tandis qu'il faut ranger dans l'autre les Mss. Neapol. VII., C. 23. Bibl. Nat. Par. F. l. 3072, F. l. 15852, Cod. Vat. lat. 1096. Au premier coup d'oeil, le premier groupe se distingue du second par un prologue beaucoup plus long:

en effet ce prologue comprend 11, voire même 15 questions, si l'on tient compte des questions subordonnées: en revanche le prologue de l'autre groupe n'en contient que 6. Cette différence dans la disposition des matières du prologue, a dû frapper le copiste du Ms. Troyes 767, puisque, malgré l'identité de certaines questions, il a copié l'un et l'autre type de prologue. Lorsque nous comparons les textes de ces deux groupes, nous ne tardons pas à constater des différences nombreuses: dans le premier, le texte du l. I est en général plus correct; c'est du moins ce qui paraît résulter de la comparaison des Ms. Bibl. Nat. Par F. l. 3071 et F. l. 3072. Je n'ai cependant pas fait de tous les manuscrits une étude assez approfondie pour porter un jugement définitif sur ce sujet; je formulerai seulement l'hypothèse que le livre I a dû être revu par l'auteur, de sorte que dans les manuscrits du premier groupe, il contient non seulement plus de *quaestiones*, mais que son texte est également plus court que dans les *reportata* du second groupe.

2. Walter Burleigh. En tête de la liste des écrits de Burleigh, je mets les traités sur la logique, pour la raison que le Cod. Vat. lat. 2146 fournit une base pour établir la chronologie de l'activité littéraire de cet auteur. Ce manuscrit contient un commentaire sur *Porphyre* (Quoniam de dictis in logica intendo), un autre sur les *Catégories* (Circa librum praedicamentorum est sciendum, quod verbum), un troisième sur les six *Principia* de Gilbert de la Porrée (Forma est compositioni contigens), puis un commentaire sur le *Peri hermeneias* (Primum oportet constituere, quid sit nomen). Mais pour nous, c'est le colophon par lequel finit ce recueil, qui mérite surtout d'attirer l'attention: Completa est haec expositio quinta die mensis Augusti anno dni 1337 et anno exponentis 62. Nous apprenons ainsi d'abord l'année (1275) où naquit le maître d'Oxford: nous sommes aussi renseignés sur la date où fut composé le commentaire sur la *Vetus ars*, si longtemps et si fréquemment employé dans les écoles au moyen âge. Cette date nous permettra de nous orienter dans la chronologie des autres écrits de Burleigh. Nous ne nous étonnerons donc plus des attaques fréquentes dirigées par Burleigh contre Ockham: car le *Venerabilis Inceptor* avait déjà publié avant 1337 toutes ses oeuvres philosophiques. Notre intérêt n'est pas éveillé au même degré par le fait que le commentaire sur *l'Isagoge* se trouve également dans les Mss.: Vat. lat. 2147, fol. 1^{v}—18^{v}, Vat. lat. 3048, fol. 1^{r}—20^{v}, St. John C. 100, 3 (Cambridge): que le commentaire

sur les *Catégories* est conservé dans les Mss.: Vat. lat. 2147, fol. 20r—80r, Vat. lat. 3048, fol. 21r—88r, St. John C. 139, 3; que le Ms. Peterhouse 184, 6 (Cambridge) contient le commentaire sur Gilbert de la Porrée. enfin que dans le Cod. Vat. lat. 2147, fol. 31r—102v, dans le Cod. Vat. lat. 2148 et dans le Cod. Vat. lat. 3048, fol. 89r—111v, on trouve le commentaire sur le *Peri hermeneias.*

Moins favorable fut le sort des manuscrits contenant les autres parties de l'*Organon*; il se pourrait bien que leur petit nombre expliquât pourquoi ces oeuvres ne furent pas imprimées. On pourrait commencer la recherche du commentaire sur les Premières *Analytiques*, par le Cod. Vat. lat. 901, fol. 17r—19v et par le Ms. Gonville C. 668, 8, mais il semble qu'on n'y trouve que des abrégés de cet ouvrage. Le Cod. Vat, lat. 2146 (fol. 89r—111r) et le Ms. Crac. Bibl. Jag. 2229 (fol. 114r—149v), contiennent le commentaire sur les Secondes *Analytiques* (Secundum sententiam philosophi in moralibus) et l'on trouve le commentaire sur les *Topiques* dans le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 113r—204r (Aristoteles intendens dare). Si nous ajoutons à ce qui précède, que le commentaire sur le *De sophisticis elenchis* est conservé dans le Ms. Gonville 668, 6, nous aurons épuisé toute la liste des commentaires de Burleigh sur l'Organon. Disons en passant que déjà avant l'année 1337, Burleigh avait probablement publié d'autres commentaires sur les différents traités que contient l'Organon. Je crois en trouver la preuve dans le Ms. Gonville 668, où nous voyons un commentaire sur le *Peri Hermeneias*, composé déjà en 1301 (Quaestiones datae a M. Valtero de Burley super librum Periarmeneias a. d. MCCC primo. Init.: Quaeritur, utrum verbum primo significat). Ajoutons encore que le commentaire sur les Secondes Analytiques que nous connaissons par une édition imprimée en 1497 à Venise, diffère de celui que contiennennt le Ms. Vat. lat. 2146 et le Ms. Bibl. Jag. 2223. Le colophon qui accompagne cet imprimé, mérite déjà de retenir l'attention: Conclusiones cum probationibus datae a magistro Gualtero Burleo Venetiis 1497 (Init.: Omnis doctrina... Omnis cognitio nostra vel est sensitiva vel intellectiva). En comparant le texte imprimé de Burleigh avec les commentaires bien connus de Robert Grosseteste sur les Analytiques Postérieures, je me suis rendu compte que Burleigh n'a fait qu'entourer de sa propre glose les *conclusiones* de Grosseteste qu'il cite à peu près textuellement. Encore

faut-il remarquer que le commentaire imprimé de Burleigh n'est qu'un abrégé du texte conservé en manuscrit.

En dehors de son commentaire sur l'Organon, Burleigh a composé une série de menus traités en rapport avec les *Parva logicalia* et avec le courant dialectique de l'époque. Je citerai en premier lieu, les traités intitulés dans certains manuscrits *De puritate artis logicae* (Cod. Vat. lat. 2146, fol. 211r—234v, Bibl. N. Par. F. l. 16130, Florent. Laurent. S. Croce Plut. XII. sin. Cod. 2, fol. 167r—203r, Erfurt Fol. 120, 1 (Init.: Suppositis significatis...). Il faudrait citer immédiatement après, deux traités *De universalibus*, qui furent l'objet de très fréquentes attaques des nominalistes du XIVe siècle, parce que l'universel y était considéré comme quelque chose d'extramental, soit comme un *universale in re*. Nous trouvons ce traité dans le Cod. Vat. lat. 2151, fol. 119r—126v, Vat. lat. 3048, fol. 121r—130r, Marciana LVI, LXXI, Ma, (Init.: Circa universalia sunt dubitationes non paucae). Le Cod. Vat. lat. 2151 contient aux folios 127—131, un traité *De universalibus* (Nota, quod est dare universalia ex parte rei), différent du précédent, mais non un traité *De formis*, quoi qu'en dise l'inscription sur le fol. 127r. L'opuscule *De ideis*, que contient le Ms. Erfurt, quarto 312. 14 (Liceat perumper discernere), est différent de l'un et de l'autre traité. Le petit traité *De divisione entis*, ne m'est connu que par le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 249v—250r, (Circa divisionem entis), de même je connais le *De relativis* par le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 248r—249v (Circa relativa est sciendum) et le [illegible] *et parte*, par le Cod. Vat. lat. 2146, 250r—260v (Intelligendum, quod totum). Je dois encore ajouter que le *De syncategorematibus* est conservé dans le Ms. Erfurt quarto 276, 3 (Quaeritur de obliquis, utrum possit fieri), le *De modis definiendi*, dans le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 244r—245v (Sciendum, quod duplex est modus definiendi), le *De probationibus* dans le Ms. Erfurt, quarto, 276, 2 (Quoniam innata est nobis), enfin qu'on trouve le *De consequentiis* dans le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16130 (In hoc tractatu), dans le Ms. Florent, Laurent. S. Croce Plut. XII, sin. Cod. 2, fol. 203v—212r et dans le Ms. Bruges 500, fol. 95r—101v. Je cite tous ces titres, pour conclure que Burleigh accablait le monde scientifique de son époque, d'une masse d'opuscules sans importance, dont souvent on ne connaît aujourd'hui qu'un seul exemplaire.

Les opuscules de Burleigh intitulés *De obligationibus*, *Sophis-*

mata et *Insolubilia*, sont d'un plus grand intérêt pour l'historien de la logique médiévale, parce qu'ils se rattachent à la riche littérature de l'époque qui traite le même sujet. En ce qui concerne le *De obligationibus*, il faut distinguer le grand traité [Marciana Z. LCCCII., fol. 151r—240v (Obligatio secundum quod nos)], de son abrégé [Bibl. Nat. Par. F. l. 16130 fol. 110v—115s (Obligatio secundum quod nos)], ainsi que du du petit traité [Marciana Z. LCCCI., fol. 47—57 (In disputatione dialectica duae sunt partes sc. opponens et respondens)]. Dans le Ms. Marciana Z. LCCCII., les *Obligationes* ne forment qu'un tout avec les *Sophismata* (fol. 1—150, Init.: Circa signa universalia quatuor proponimus): il porte le titre de *Flores totius logicae*. On voit en outre les *Sophismata* conservés comme traité à part dans le Ms. Erfurt, quarto 276, 4, tandis qu'on trouve les *Insolubilia* dans le Ms. Bibl. Nar. F. l. 16130, F. l. 16617. (Circa insolubilia).

Les écrits suivants de Burleigh concernent la métaphysique générale: *De ente et essentia*, (Ms. Erfurt. quarto 312, 16); *De causa individuationis*, (Ms. Erfurt. quarto 312, 15): *De potentia activa et passiva*, [Cod. Vat. lat. 2146, fol. 245r—247v (Sciendum, quod duplex est potentia)]; *De Deo natura et arte*, [Cod. Vat. lat. 2146, fol. 247v—248r (Intelligendum est, quod in universo)].

Le commentaire de Burleigh sur la Physique d'Aristote se retrouve dans un groupe plus vaste de manuscrits. Comme point de départ, je choisis le Ms. Bibl. Florent. Naz. Conv. Soppr. A. 1, 1361 (Aristoteles determinaturus), parce que au fol. 176v, on trouve une sorte d'introduction au livre VII, sous la forme d'une préface destinée aux *magistri* de Paris, avec un hommage au fameux bibliophile Richard Bury, évêque de Durham: Carissimis amicis suis et dominis magistris et scholaribus parisius in philosophia studentibus de burley anglicus vestrae universitatis alumnus salutem... Rogatus per Reverendum in Christo patrem, dominum meum, dominum Riccardum dumelinensis sedis epum augmentationibus scientiae ferventissimum zelatorem..., ut cum dudum studens parisius VI libros primos physicorum Aristotelis exposuerim, complerem super duos libros residuos opus illud, factus sum timidus et perplexus, nam cum mihi advesperascit et accelerem ad vitae transeuntis occasum, mihi vix super huiusmodi... scribere. Sed longe durius tanti patris precibus... contradicere... Septimi igitur et octavi physicorum expositionem sic disposui tenendo modum et ordinem, quem tenui in VI libris praecedentibus... Ex-

cepto. quod. ut sciatur facilius, quae pars et particula declarata, innuando quaestiones dictorum duorum librorum distinguo quaestiones principales a conclusionibus annexis, quod in aliis operibus non solebam (fol. 176^{v} - 177^{r}). Dans le Ms. Marciana Z. LCCV., B. fol. 243^{r}. la préface s'adresse directement à l'évêque Richard: Tenendo igitur modum et ordinem, quem in exponendo librum Ethicorum tenui, prout mihi praecepit paternitas vestra reverenda, pono primo quaestiones principales huius libri, quae sunt quatuor. secundum quod dicit Comentator Averroès comento 51 huius septimi. Quaestio 1: an omne motum habeat motorem, 2... 3: an omnis motor sit simul cum eo, quod ab eo movetur... 4... Dans la première et la troisième des questions mentionnées, Burleigh s'occupe de la théorie de l'*impetus* et pour la première, il semble bien céder aux influences sceptiques dans sa conception du mouvement. Mais ce qui m'intéresse pour l'instant, c'est la rédaction du commentaire sur la Physique. Il résulte en effet de la préface au livre VII (au fol. 176^{v} du manuscrit de Florence), que Burleigh n'avait d'abord écrit de commentaire que sur six livres de la Physique: ce n'est qu'après avoir commenté l'Ethique à Nicomaque, qu'il reprit ses anciens travaux, auxquels il appliqua une méthode différente de la première. Pour confirmer cette vue, nous pouvons citer le Cod. Vat. lat. 2148 (Aristoteles determinaturus) dans lequel nous voyons conservé le commentaire primitif des six premiers livres seuls. Quant au Cod. Vat. lat. 2150, bien que l'on y trouve huit livres, il n'a pas la préface du livre VII, ni la disposition caractéristique du texte en *quaestiones*, tout au commencement du livre. Nous nous en tiendrons par conséquent aux Mss.: Marciana Z. LCCLV, B., Florent. Bibl. Naz. 1361, A. 1 et 1362, D. 1. Le Ms. Balliol l. 91 contient également ce commentaire, et Coxe est seul responsable du changement de l'*initium* dans le Catalogue (Ab isto determinatur, au lieu de: Aristoteles determinaturus).

A la physique se rattache une série de petits traités. On débattait très volontiers au XIVe siècle, la question de l'intensité des formes et l'on donnait d'habitude le titre *De intensione et remissione formarum* aux opuscules consacrés à ce problème. Le traité de Burleigh, où il s'occupe de ce sujet, est conservé dans le Cod. Vat. lat. 2184, fol. 57^{r}—70^{v}, 2185, fol. 21^{r}—23^{r}, 3026, fol. 1^{r}—14^{r} (In hoc tractatu intendo perscrutari de causa intrinseca susceptionis magis et minus). Ce traité a manifestement

vite perdu son importance: en effet le copiste du Cod. Vat. lat. 2185 écrit au fol. 23r, qu'il cesse de le transcrire, car c'est en pure perte qu'il écrirait des choses que personne n'admet plus: plus non scribo de hoc tractatu, quia frustra esset, cum nunc nihil teneatur de eo, quod ipse ponit. Un opuscule à part, *De qualitatibus*, que contient le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 245r—245v, traite des qualités en géneral (Sciendum, quod quatuor sunt species qualitatis), un autre nous entretient de leur intensité (Cod. Vat. lat. 2148, fol. 71r—75v, Prag. III., B. 10, fol. 140r—152v (Utrum qualitas suscipiat magis et minus). Il faut ranger dans le même groupe un opuscule intitulé *De instanti*, qu'on trouve dans le Cod. Vat. lat. 3028, fol. 14r—16v, ainsi que dans le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16401, fol. 120s—125v, F. l. 14514, fol. 346r—349r (Quaeritur. utrum sit dare primum instans rei).

Dans le petit traité *De formis*, nous voyons Burleigh réfuter la thèse d'Ockham sur l'identité de la substance et de la quantité (Cod. Vat. lat. 2146, fol. 235—244. Init.: Notandum, quod materia prima); il commente le *De substantia orbis* dans le Cod. Vat. lat. 2151, fol. 219v—232r (Prohemium huius libri continet duas partes).

Burleigh a exprimé ses idées sur l'âme dans le traité *De anima*, que nous trouvons dans le cod. Vat. lat. 2151, fol. 1r—88r, et dans le Ms. Balliol. C. 92 (Sicut dicit Themistius primo huius). Il faut considérer comme un complément du commentaire sur le *De anima*, le petit opuscule intitulé *De potentiis animae* (Ut dicit philosophus secundo de anima) que contiennent les Mss: Gonville 668, 3, Marciana LVI., CLX. Ma, A. 5, fol. 67—73, Vat. lat. 2151, fol. 109r—117v, Vat. lat. 2146, fol. 252v - 256v, Vat. lat. 901, fol. 163r—168v, Balliol C. 93. Les *Parva naturalia* sont conservés dans les Mss. Erfurt quarto 312, Vat. lat. 2151, fol. 88—108, le *De sensibus*, dans le Cod. Vat. lat. 2146, fol. 250v—251v (Nota, quod in homine sunt quinque sensus), le *De motibus animalium* dans le Cod. Vat. lat. 2151, fol. 239r—244r et dans le Ms. Erfurt., quarto 312, 13 (Secundum philosophum 3º Phisicorum).

Au point de vue de la doctrine, le commentaire sur le *De coelo et mundo* dans le Cod. Vat. lat. 2151, fol. 171r—219v, éveille à un plus haut degré notre intérêt que le commentaire sur le *De generatione et corruptione*, dans le Cod. Vat. lat. 2151, fol. 149r—171r. — Il faut encore mentionner un traité qui dans les ma-

nuscrits se présente sous des titres différents: dans le Ms. Erfurt. O., 76, 10, il est intitulé *De naturalibus*; il figure comme *Quodlibetum de speciebus* dans Marciana LVI., CLX, Ma 4 fol. 49—96. et comme *De augmentatione formarum* dans le Cod. Vat. lat. 817, fol. 203r—223r; enfin il est anonyme et sans titre dans le Ms. Brit. Mus. Harley 3243, fol. 100. (In prima quaestione quarti dixi quaedam, quae aliquibus falsa... videbantur. Ideo ad requisitionem sociorum in scriptis redigam). Le Cod. Vat. lat. 2148, fol. 46r—57r, contient le même petit traité, toutefois le commencement du texte y fait défaut. Nous avons là très probablement une dispute entreprise par Burleigh comme *principium* sur le livre IV de Lombard, rédigée ensuite par écrit, pour satisfaire les bacheliers qui faisaient des cours en même temps que lui (socii concurrentes). Cet opuscule traite des changements chimiques qui se produisent dans les corps et s'occupe également de l'intensité des qualités. Les renseignements variés épars dans la dispute, sont plus intéressants que le fond même de celle-ci. Nous apprenons entre autres que Burleigh avait non seulement fait des cours à Oxford et à Paris, mais qu'il a également enseigné à Toulouse (Quando autem et in quibus formis est dare primum vel ultimum et in quibus non, patet in primo quolibet meo tholosae determinato... Cod. Vat. lat. 1817, fol. 215v). Il résulte également du texte que, sinon toujours, du moins dans certains cas, les bacheliers répondaient par écrit aux objections; les réponses non formulées par écrit, parvenaient à la partie adverse sous forme de *reportata* (Ad secundum argumentum respondet (socius) uno modo in dogmatibus non scriptis, alio modo in dogmatibus scriptis. In dogmatibus non scriptis, secundum quod mihi reportatur, dicit... Marciana, LVI., CLX., fol. 56r).

Avant de finir cette revue des écrits de Burleigh, je veux encore faire deux remarques, dont la première concerne leur chronologie. Si nous prenons comme point de départ l'année 1337 où parut le commentaire sur la *Vetus ars*, nous pouvons fixer par là-même l'époque de la composition du traité *De universalibus* à une date ultérieure à cette année, puisque dans la *Vetus ars*, nous voyons seulement annoncer l'intention de l'écrire (De ista tamen materia apparebit in tractatu *De universalibus* deo concedente. Praedicamenta, Venetiis 1485, fol. d—lr). Les années 1333-1345, pendant lesquelles Richard Bury fut évêque de Durham, sont un autre point de repère qui nous permet de nous

orienter dans la chronologie de l'activité littéraire de notre auteur. Il appert en effet de la dédicace et de différentes circonstances mentionnés dans les écrits de W. de Burleigh, que ses commentaires sur l'Éthique, sur le VIIe et le VIIIe livre de la Physique et sur la Politique, sont en rapport avec la personne de ce prélat. Enfin dans la traité *De puritate artis logicae* ou *De suppositionibus*, Burleigh nous dit que dans sa jeunesse, il a composé un opuscule, dans lequel il a traité en détail les différentes fonctions de substitution. Si nous ne perdons pas de vue que le traité *Peri hermeneias*, tel que nous le connaissons par le Ms. Gonville C. 668, a été composé déjà en 1301, nous pouvons admettre par hypothèse que le premier traité sur les fonctions de substitution, a été écrit vers la même époque. Ce traité a été attaqué par Ockham dans son commentaire sur les Sentences (V. mon étude sur »Les courants critiques«, p. 46); de son côte Burleigh a répondu à cette critique dans le commentaire sur la *Vetus ars*, dans le traité *De universalibus* et dans le *De puritate artis logicae*. Dans le livre VII de la Physique, Burleigh a du reste pris position lui-même contre la théorie de *l'impetus*, proposée par Ockham. Ainsi, cette revue des écrits de notre philosophe sert encore à éclairer les origines de l'activité littéraire d'Ockham sur le terrain d'Oxford.

La dernière remarque a trait aux commentaires et aux recueils d'axiomes ou *Auctoritates*, en rapport avec différents domaines de la science. On trouve les uns et les autres dans les manuscrits conservés à Erfurt (v. p. ex. Fol. 297). Les axiomes et les conclusions qui se trouvent à la fin de chaque livre du commentaire de Burleigh sur l'Ethique à Nicomaque, peuvent servir de point de départ pour la recherche de ses écrits authentiques. Dans l'ensemble, l'oeuvre de Burleigh appartient à la littérature des manuels. C'est même probablement lui qui a suscité un courant analogue dans le camp des nominalistes, où Ockham fut le premier à le suivre. Avec le temps, l'influence de Burleigh ne fit que baisser partout, sans excepter l'école réaliste et seul son petit traité *De vitis et moribus philosophorum*, fut longtemps employé dans les écoles, même après le déclin du moyen âge.

3. Robert Holkot. Je me propose de donner ici un exposé des idées lancées par Holkot, idées dont l'influence a été si forte aussi bien à Oxford qu'à Paris. Toutefois les questions con-

cernant ses écrits sont restées jusqu'ici tellement embrouillées, qu'on ne saurait guère donner un aperçu de sa philosophie, sans s'être préalablement entendu sur l'authenticité de ses oeuvres. Comment citerait-on p. ex. ses *Determinationes*, tant qu'on n'est pas sûr qu'elles sont vraiment de lui? L'édition lyonnaise des oeuvres d'Holkot (1497), parue chez Truchsel, comprend les écrits suivants: 1) Les *Quaestiones* sur les Sentences (fol. a—1^{r}, fol. 0—5^{v}), 2) les *Sex articuli* (fol. 0—5^{v} — fol. 0—10^{v}), 3) le *De imputabilitate peccati* (fol. A—1^{r}—B—8^{r}), 4) les *Determinationes*. Comme le traité *De imputabilitate* offre moins d'intérêt au point de vue philosophique et comme les *Sex articuli* se rattachent au commentaire sur les Sentences, je ne compte m'occuper ici que du commentaire d'Holkot sur P. Lombard, ainsi que de ses *Determinationes*.

A. Dans la préface adressée au célébre Célestin Marc de Bénévent, Jodocus Badius déclare qu'avant d'être mis sous presse, le texte du commentaire d'Holkot sur P. Lombard, avait été revu par Augustin de Ratisbonne, de l'ordre des ermites de Saint Augustin, le même qui avait déjà revisé précédemment le texte des Dialogues d'Ockham et celui de son commentaire sur les Sentences. La tâche d'Augustin de Ratisbonne était ardue, car les manuscrits se trouvaient dans un état déplorable. (Subtilissimas dico M. Roberti de holcot super libros Sententiarum disquisitiones... incredibili siquidem labore fere ab interitu redemptae sunt... F. Augustinus de Ratispona ord. frum. eremit. s. Augustini... cum superioribus annis dialogon M. Guilhelmi de Ocham et quaestiones super quatuor Sententiarum libros diligentius recognovisset..., has... super quatuor Sententiarum Roberti de holkot et de imputabililate quaestiones castigavit). Dans le texte-même, nous lisons également des réflexions de l'éditeur, sur différentes défectuosités des manuscrits dont il s'était servi. Nous trouvons une note de ce genre dès le début de la première *quaestio* (Nota, quod iste articulus IV est diminutus et incompletus, sed nusquam est reperire completum. fol. a—4^{r}), puis une autre au début de la seconde (Quaestio secunda, quam non omnes codices habent... de obiecto credendi).

Les lacunes observés en 1497 par les éditeurs d'Holkot, deviennent encore plus apparentes, lorsqu'on étudie les manuscrits eux-mêmes. J'en ai eu vingt et un entre les mains, à savoir:

1) Pembroke C. 236. (Cambridge): 2) Merton C. 113 (Oxford): 3) Oriel C. 15 (Oxford); 4) Brit. Mus. Royal 10, C. VI: 5) Bibl. Nat. Paris. F. l. 14576: 6) F. l. 16399, F. l. 3087, portant l'inscription erronée: Qualiff: 8) Cod. Vat. lat. 1112, contenant le livre I; 9) Cod. Vat. lat. 4353, contenant le livre IV; 10) Cod. Ottobonianus 591 (Oxoniae editus): 11) Cod. Pal. lat. 397, fol. 298—304: en dépit de ce qu'annonce le catalogue, ce manuscrit ne contient pas d'oeuvres d'Holkot: 12) Ms. Florent. Bibl. Naz. G. 1 (813. S. Croce): 13) Florent. Bibl. Naz. I, VI, 20 (S. Marco); 14) Cod. lat. monac. 4400: 15) Cod. lat. monac. 4401: il contient un résumé; 16) Ms., Erfurt, fol. 115; 17) Erfurt quarto 112; 18) Prag. III., B. 10: 19) Prag. XIII, F. 19; 20) Crac. Bibl, Jag. 1374: 21) Crac. Bibl. Jag. 1378.

On ne tarde pas à s'apercevoir en comparant le texte que contiennent ces manuscrit, que si ce texte est identique dans l'ensemble, la disposition des *quaestiones* n'est pas partout la même. On est également frappé de voir 1°) que le nombre des questions est bien moindre dans certains manuscrits et 2°), que les *Sex Articali* forment tantôt un petit traité à part, faisant suite au commentaire sur P. Lombard, tantôt se rattachent directement à une des questions. Les copistes eux-mêmes avaient déjà attiré l'attention sur ces différences et sur ces importantes lacunes, qu'ils notèrent soit dans le texte, soit dans les colophons. Le dominicain Sigismond Theytingeri, de la province de Bohême, a p. ex. remarqué, qu'on ne trouve pas l'article 6 dans les *Sex Articuli*: De sexto articulo nihil inveni in exemplaribus, cum tamen multa exemplaria mihi procurassem (Prag. XIII, F. 19, fol. 104^{r}), et il a ajouté dans le colophon, qu'avant lui déjà, on avait constaté non sans étonnement, de grandes différences dans l'ordre où les divers manuscrits présentent les *quaestiones*: Ante hanc tabulam inveni notabile annotatum — Incipit tabula scripti sententiarum..., secundum quam tabulam quaestiones non sunt debite ordinatae in hoc libro et specialiter quaestio de incarnatione, quae falsificat quasi totam tabulam (fol. 126^{v}). Pour permettre au lecteur de se rendre compte des rapports entre les manuscrits et l'édition de Lyon, je lui soumets ci-dessous l'ordre des *quaestiones* imprimées, en indiquant en même temps les principaux écarts qu'on trouve dans les manuscrits:

Edition imprimée L. I q. 1. U. quilibet viator existens in

gratia... mereatur: 2. U. obiectum actus credendi sit ipsum complexum...; 3. U. voluntas creata sit libera; 4. U. viator teneatur frui solo deo; 5. U. Deus sit tres personae. L. II., q. 1. U. creator... iuste gubernet genus humanum: 2. U. Deus ab aeterno sciverit se producturum...: 3. U. daemones libere peccaverunt: 4. U. angelo confirmato conveniat deputari ad custodiendum L. III, q. 1. U. baptismus... conferat gratiam...; 2. U. confirmatio sit sacramentum; 3. U. in sacramento eucharistiae...; 4. U. confessio.. sit homini necessaria...; 5. U. poenitenti confesso non proprio sacerdoti...; 6. U. quilibet sacerdos...; 7. U. peccator possit satisfacere...; 8. U. finale praemium... Les *Sex articuli* forment un tout à part, succédant au commentaire sur P. Lombard.

Le Mss.: Merton C. 113, Bibl. Nat. Paris. F. l. 16399, la *tabula* de F. l. 14576 et le Ms. Bibl. Jag. 1374, forment un groupe entre eux dont voici les caractéristiques: dans le l. III, on ne trouve aucune *quaestio*; dans le l. IV, il y en a 10, dont la q. unica que l'édition imprimée place dans le livre III: les *Sex Articuli* viennent après la question 5 du livre IV, dont ils sont la suite. Les Mss. Ottobonianus 591, B. N. P. F. l. 3087, Florent Naz. G. 1, Flor. Naz. I, VI, 20, Clm. 4400 et Bibl. Jag. 1347, forment un autre groupe: ils contiennent chacun quatre questions au livre III et six ou sept au l. IV. Parmi ces derniers manuscrits, l'Ottobonianus contient en marge du fol. 69^{r}, une note importante dont il ressort que l'adversaire d'Holkot dans les *Sex Articuli,* était Grathon. Au fol. 1^{r} du même manuscrit, nous voyons noté à l'encre rouge que le livre I a paru à Oxford, ce qui n'est nullement une preuve décisive qu'Holkot l'ait enseigné dans cette ville, car le Cod. lat. monac. donne expressément Cambridge comme le lieu où furent composés les commentaires sur Lombard: Explicit lectura holchot pertractata Cantibrigie. Le fragment que nous trouvons dans l'édition imprimée comme q. 2 du l. I, ne fait son apparition que dans le Ms. Prag. XIII. F. 19, et dans le Ms. Bibl. Jag. 1374, sous la forme d'un *dubium* de la première *quaestio.* Il s'agit là d'un fragment du *Principium*, que nous retrouvons dans le Ms. Oriel C. 15 (Oxford) et dans le Ms. Brit. Mus. Royal 10, C. IV. Avant d'examiner ces deux derniers manuscrits, je me bornerai à signaler que le Ms. Erfurt. Fol. 115, donne au commencement du l. II, la question astronomique intitulée, »U. stellae sint creatae, ut per motum et lumen sint in signa

et tempora« (fol. 33v). En dehors de ce manuscrit, nous ne la trouvons nulle part rattachée au commentaire sur P. Lombard. Elle revient cependant encore une fois au fol. 118 du Ms. Corpus Christi C. 138 (Oxford), mais elle fait suite au commentaire et figure comme traité à part. Il est cependant probable qu'Holkot a d'abord voulu insérer cette question dans le commentaire; en effet, dans le Ms. Pembroke C. 236 (Cambridge), à la suite des commentaires sur les Sentences et des *Sex articuli*, on trouve cette question avec une introduction caractéristique: Distinctione 15a secundi libri.... agit magister de opere quartae diei creationis.... ideo.... quaero...., utrum stellae....

La disposition du texte offre donc de si fortes différences dans les divers manuscrits, qu'on ne manquera pas de se demander, s'il s'en trouve au moins un qu'on puisse considérer avec quelque vraisemblance comme une édition préparée par l'auteur lui-même, comme une *ordinatio*. Quant à moi, je crois qu'il est possible d'attribuer le caractère d'une *ordinatio*, au texte du Ms. Brit. Mus. Royal, 10, C. VI, duquel se rapproche Oriel 15. Dans le Ms. Royal 10, C. VI, nous trouvons après le commentaire, ce qu'on appelle le *principium*, ou du moins une *quaestio* du prologue sur un sujet en rapport avec les idées d'Ockham: De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum. Faisant suite aux *Sex articuli*, on trouve au fol. 136r, la *Collatio* initiale dont le texte commence par les mots: Jerusalem evangelistam dabo. Isa. 41. Schola devota. Le texte qui suit, montre qu'il s'agit là d'une introduction à l'Ecriture Sainte que récitait le *bacalaureus biblicus*. Au fol. 137, on trouve la *cessatio*. La *quaestio* initiale et la *cessatio*, se trouvent également dans Oriel 15. Nous voyons, encore dans le Ms. Royal, notamment au début du l. IV, une question générale sur les sacrements, que nous chercherions en vain ailleurs.

B. Les *Determinationes*. Les *Determinationes* offraient aux éditeurs des difficultés autrement grandes à surmonter. Jodocus Badius raconte qu'elles furent trouvées dans un état tellement pitoyable, que Trechsel ne voulait absolument pas les publier, et d'autant plus qu'il n'était pas possible de se procurer un autre exemplaire de cet ouvrage. (Inventae praeterea sunt uno dumtaxat in loco quarundam quaestionum determinationes sub nomine eiusdem holcot consignatae, quas ideo praetermittendas Trechsel noster

indicavit, quod imperfectae atque mutilae usque adeo essent, ut inventu rarissimi, qui eas ressarciendas susceperint... Quod si quisquam ea pleniora habeat..., misero fato nostro qui, quod anxie indagavimus, nancisci non potuimus, clementer condoleat. fol. 1v). Les éditeurs font observer également que les uns tiennent les *Determinationes* pour une oeuvre d'Holkot lui-même, tandis que les autres les considèrent comme l'oeuvre de ces élèves. Il est de première importance de connaître qui est l'auteur des *Determinationes*, car elles contiennent des idées radicales qui ont trouvé un écho sur les bords de la Seine.

J'ai fourni ailleurs (Le criticisme etc.) la preuve que la première *Determinatio* d'une longueur extraordinaire, a été empruntée au commentaire de Swineshead sur les Sentences: je suis aujourd'hui en mesure d'apporter de nouveaux détails importants sur ce sujet. En dépit de ce qu'en dit Quétif (I, 629—632), on ne trouve pas les *Determinationes* dans les Mss. Bibl. Nat. Par. F. l. 14576 et 16391 (qui ont l'un et l'autre appartenu autrefois à la Sorbonne); mais heureusement elles ont été conservées ailleurs. Dans le Ms. Pembroke C. 236 (Cambridge), après le commentaire d'Holkot sur les Sentences et après les *Quatuor* (sic) *articuli*, j'ai trouvé une série de quaestions (fol. 115—221) qui portent d'une écriture un peu plus récente l'en-tête suivant: »Quodlibeta« (Initium: Utrum ex testimoniis in aeternum fundatis veritatis constat theologiam esse scientiam). Mon attention s'est ensuite arrêtée sur un autre exemplaire des *Quodlibeta* dans le Ms. Balliol C. 246 (Oxford); enfin, un heureux hasard m'a permis de déterminer d'après mes notes prises sur le Ms. Brit. Mus. Royal 10, C. VI, que les *quaestiones* anonymes qui suivent dans ce manuscrit les commentaire d'Holkot sur Lombard, sont également le Quodlibeta du même auteur. Il faut attribuer d'autant plus d'importance à cet exemplaire que dans la mesure de l'information dont je dispose actuellement, il représente la seule rédaction émanant directement de l'auteur. Si nous ne perdons pas de vue que ce manuscrit contient probablement l'*ordinatio* du commentaire sur les Sentences, nous nous rendrons aisément compte de sa très grande valeur pour les recherches sur Holkot.

La comparaison des *Quodlibeta* que contiennent les trois manuscrits ci-dessus, m'a amené à deux résultats: l'un (a), concerne la rédaction des *Quaestiones quodlibetales*, tandis que l'autre (b)

touche au rapport qui les unit aux *Determinationes*, telles qu'on les connaît par l'édition imprimée.

a) Glorieux distingue deux espèces de recueils de *Quodlibeta*: dans les uns, les *quaestiones quodlibetales* se suivent simplement dans l'ordre chronologique pour donner une vraie image de la dispute, sans être par ailleurs unies par une idée maîtresse quelconque; dans les autres, les *Quodlibeta* forment des groupes et des ensembles logiquement coordonnés. Les premiers recueils ont été composés d'emblée au cours de la dispute, en revanche ceux de la seconde espèce contiennent la *determinatio* du maître, lequel s'efforçait de disposer d'une façon symétrique, les résultats de la discussion, et d'en faire un ensemble coordonné d'après une idée. Adoptons cette distinction qui nous guidera dans notre tentative de définir les trois recueils mentionnés de *Quodlibeta*: nous aboutirons à la conclusion que les Mss. Pembroke et Balliol contiennent sans doute des recueils qui n'ont pas encore été ordonnés par le *magister* et que le Ms. Royal 10, C. VI, présente la *Determinatio* elle-même. Il y a pourtant une difficulté: le recueil Balliol C. ne contient que 91 questions, tandis que leur nombre s'élève à 99 dans Pembroke C., quoique, malgré le précieux concours du Professeur Minus, je n'aie pas réussi à trouver dans le recueil Pembroke, les q. 48, 55 et 91 de celui de Balliol. On serait donc porté à croire, ou bien qu'il existe un troisième recueil complet de *Quodlibeta*, duquel proviennent les deux que nous connaissons, ou encore que ces deux derniers sont des recueils sous leur forme primitive, mais que ni l'un ni l'autre ne comprend l'ensemble des problèmes discutés.

Le petit tableau suivant, nous renseigne sur les rapports entre les *quaestiones* dans l'un et dans l'autre manuscrit. Nous y donnons d'abord les chiffres indiquant l'ordre des questions dans le Ms. Balliol C. (B), ensuite les chiffres analogues correspondant au Ms. Pembroke C. (P):

B. 1—9 = P. 86—87, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99; B. 10 = P. 5, B. 11—14 = P. 22—25; B. 14—19 = P. 15—19; B. 20, 21 = P. 12—13; B. 22, 23 = P. 20, 21; B. 24 = P. 11; B. 25—36 = P. 28—37; B. 37 = P. 3; B. 38 = P. 4; B. 39—47 = P. 38, 46; B. 78 = 0; B. 49—52 = P. 47—49; B. 53 = P. 8; B. 54 = P. 10; B. 55 = 0; B. 56—62 = P. 50—57; B. 63 = P. 85; B. 64 = P. 67;

B. 65—73 = P. 78—83; B. 74—76 = P. 72—74; B. 77 = P. 70; B. 78 = P. 9; B. 79 = P. 71; B. 80—90 = P. 58—69; B. 91 = 0.

Il n'est pas aisé de trouver au premier coup d'oeil un rapport quelconque entre ces deux recueils: pourtant on parvient à en découvrir un, après les avoir comparés avec soin. Dans le recueil B., le questions générales ont été déplacées, de la fin au commencement: en suite, les numéros d'ordre de 11 à 24 dans B., sont l'interversion de l'ordre des questions 25 à 11 dans le recueil P. On est également frappé de voir que dans les deux recueils, les questions ont été rangées d'une façon différente dans chacun, tout en gardant certains groupes intacts, non décomposés en questions isolées.

Les rapports entre ces deux recueils et le troisième, celui du Ms. Royal (R), sont à tous les points de vue d'un grand intérêt pour l'histoire de la structure des *Quodlibeta*. En effet, le recueil R. annonce 27 *quaestiones* concernant le premier *Quodlibetum*, quoiqu'il n'en contienne en réalité que sept (B. 1, 2, 4, 5, 6, 11, 7): on s'attend à en trouver douze relatives au second et l'on ne constate que la présence de dix questions (B. 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 64): enfin, au lieu de 22 *quaestiones* en rapport avec le troisième *Quodlibetum*, le recueil n'en donne effectivement que six (B. 89, 90, 77, 78, 79, 16). Ainsi, sur les 61 questions relatives aux Quodlibeta qu'annonce le recueil, on n'en trouve réellement que 23. Glorieux (p. 45—47) a montré par des exemples, comment en mettant de l'ordre dans les questions qui leur étaient adressées, dans la *determinatio* les *magistri in theologia* n'avaient pas le scrupule de respecter le nombre de ces questions, mais les réduisaient à plusieurs problèmes principaux, dont ils entendaient donner une solution plus synthétique. Nous voyons par conséquent qu'Holkot employait une méthode analogue: il s'agit de savoir toutefois, s'il l'a appliquée uniquement aux trois *Quodlibeta* que mentionne expressément le manuscrit, ou bien s'il s'en est encore servi par rapport à d'autres. Dans les parties suivantes du manuscrit, on trouve effectivement toute une série de *quaestiones*, sans qu'elles constituent des ensembles logiquement coordonnés. Je veux finir ces remarques relatives au premier résultat, en citant le commencement du *Quodlibetum* I. d'après le Ms. Royal 10, C. VI, fol. 141r: In disputatione de quolibet propositae fuerunt 27 quaestiones, quarum prima est haec: utrum

theologia sit scientia...; fol. 148r: viso prius de habitu theologico sequuntur quaestiones motae de theologiae subiecto...

b) Quant à l' autre résultat obtenu, j'y suis arrivé par une comparaison toute extérieure des *Quodlibeta* avec l'édition imprimée des *Determinationes*, parue en 1497. Je me suis aperçu en effet que celles-ci n'étaient que des questions tirées des *Quodlibeta*. Les chiffres suivants, nous renseignent clairement sur les rapports entre les *Determinationes* imprimées et les *Quodlibeta*, tels qu'on les trouve dans le Ms. Bal. 246 (B) et dans le Ms. Pembroke (P): D. I = Swineshead: D. II = B. 5, P. 51: D. III = P. 58, P. 53: D. IV = B. 63, P. 57: D. V = B. 59, P. 54: D. VI = B. 60, P. 55: D. VII = B. 61, P. 56; D. VIII = P. 88: D. IX = P. 89: D. X = P. 90: D. XI = P. 92: D. XII = 0: D. XIII = B. 51, P. 7: D. XIV = 0; D. XV = P. 14. J'ai donc pu établir ainsi, qu'en dehors de D. I (Swineshead), de D. XII et de D. XIV, toutes les autres *Determinationes* avaient été empruntées aux *Quodlibeta* et que D. XII et D. XIV qui y font défaut, n'étaient que de petits fragments. Le recueil contenu dans Pembroke C., m'a rendu des services importants au cours de mes recherches, d'autant plus que dans le recueil de Balliol C., manquent plusieurs questions, qu'on trouve justement dans l'édition imprimée. Ces recherches auront dans tous les cas établi une fois pour toutes que les *Determinationes* ont été tirées des *Quodlibeta* d'Holkot: aussi pourra-t-on s'en référer à elles pour exposer les idées du *magister* dominicain de Cambridge.

C. Nous voulons tenter à présent de fixer les années qui ont vu naître les *Quodlibeta* et d'établir dans la mesure du possible, la date de la composition du commentaire sur les Sentences. A la *quaestio* 5 du livre IV de l'édition imprimée du commentaire sur les Sentences, nous lisons au fol. n—4r la phrase suivante d'Holkot: Ponam hic unum errorem cum eius reprobatione *nuper* facta, ubi sciendum quod a. d. 1326 (sic) magister quidam, Parisius, dictus Johannes de Puliaco, ...in scholis docuit, sicut in sua constitutione Johannes papa XXII, quae sic incipit: Melius continetur vas electionis... Or, comme la constitution *Vas electionis* fut publiée en 1321, le mot *nuper* ne permet pas de fixer l'époque de la composition des Sentences bien au-delà de cette année. L'indication fournie par les *Quodlibeta*, q. 92, dans le Ms. Pembroke C., fol. 208v, est autrement précieuse: Oppositum tenet fi-

des praedicans durationem mundi esse iam 6531 annorum. En Angleterre surtout, on fixait le plus souvent la date de la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ à 5199, en comptant l'année à partir du 25 mars. Si par conséquent de 6531, nous soustrayons le chiffre 5199, nous obtenons le chiffre 1332, qui correspond à l'année où furent exposés les *Quodlibeta*. Le résultat auquel nous aboutissons ainsi est des plus importants, parce qu'il rapproche très sensiblement Holkot de l'époque d'Ockham. L'élève et l'ami d'Ockham, le franciscain Adam Woodham, n'a-t-il pas commenté précisément en 1332, les Sentences à Oxford? Les idées que contiennent les *Determinationes*, ont certainement exercé de l'influence sur la doctrine de Jean de Mirecourt, sinon sur la mentalité de Nicolas d'Autrecourt.

4. Le cistercien Gottschalk (Godescalcus) de Pomuk. Le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1499, contient aux folios 1r – 116r, le commentaire complet sur les Sentences (Prolog. q. 4, l. I: q. 22, l. II: q. 22, l. III: q. 4, l. IV: q. 16). Voici l'*Initium* du livre I: Utrum per discursum theologicum possit haberi habitus proprie scientificus. Arguitur... nullus discursus. Dans le colophon, nous trouvons la date exacte des cours sur les Sentences que le bachelier cistercien avait faits à Paris; toutefois une main étrangère altéra plus tard le vrai nom de celui-ci et le changea en »Oscalcus«: Expliciunt optimae questiones super sententias lectae Parisius a Reverendo viro dno Oscalco anno dni millesimo trecentesimo sexagesimo 7°. A côté du colophon, nous lisons les mots: Ordinis cisterciensis, patet hoc q. VI primi. Dans ce passage, l'auteur appelle en effet Saint Bernard de Clairvaux: venarabilis pater noster (fol. 14r), puis dans l. I, q. 19, fol. 35v, il dit: pater noster venerabilis s. Bernardus. Au début, je soupçonnais bien un peu que ce nom d'Oscalcus pouvait être une altération du nom primitif Godescalcus: pourtant cette conjecture ne s'appuyait alors sur aucune base sérieuse. Il fallait attendre qu'une circonstance extérieure vint la confirmer. Grâce à l'obligeance de Mr H. Omont, j'ai etudié à la Bibliothèque Nationale à Paris le Ms. Haute-Garonne 5, contenant le commentaire d'un auteur dont je m'occuperai dans la suite. Celui-ci se livre dans le prologue à une polémique contre Gottschalk de Pomuk et cite des passages empruntés à la *quaestio* initiale du commentaire sur les Sentences du bachelier cistercien, passages dont j'ai trouvé le texte littéral dans

le manuscrit de Cracovie. Nous verrons bientôt que nous venons d'acquérir ainsi un document précieux, pour servir à l'étude de l'histoire du scepticisme au XIVe siècle.

5. Richard Bilingham. Lorsqu'on se propose de parler de Bilingham d'Oxford, on ne peut s'empêcher de penser à Brinkel. Nous connaissons seulement les écrits sur la logique de ces deux auteurs, mais nous ignorons encore leurs commentaires sur les Sentences, quoique ce soit précisément dans ces écrits qu'il aient exposé leurs idées radicales. En ce qui concerne les études sur la logique, il faut mentionner le petit traité de Bilingham, intitulé *Speculum iuvenum*, conservé dans le Cod. Vat. lat. 3038, fol. 1^{r}—13^{r}, Cod. Vat. lat. 3065, fol. 6^{r}—11^{v}, Erfurt quarto 30, fol. 144^{v}—149^{v}. Lorsque avec le texte de ces manuscrits, nous comparons 1°), le commentaire sur ce traité tel que le contient le Ms. Erfurt quarto 241, fol. 64^{r}—79^{r} (Circa materiam Bilingam) et 2°), le programme scolaire destiné au Collège de *Porta coeli* qu'on voit figurer sur la face antérieure de la couverture, enfin lorsque 3°), nous nous adressons aux Mss. Crac. Bibl. Jag. 696, 1894, 2045, 2178, nous ne tardons pas à nous apercevoir qu'on donnait au XIV siècle, le nom de »Liber Bilingham« ou de »Bilingham« tout court, au traité intitulé *Speculum iuvenum* de la plume de Richard Bilingham (Initium: Terminus est, in quem resolvitur...). Le Ms. Crac. Bibl. Jag. 2045 contient au fol. 337^{r}—380^{v} un commentaire accompagné du texte du traité *Speculum iuvenum*. L'auteur se demande si ce traité appartient à la *logica vetus*, ou s'il faut le ranger dans la *logica nova*, pour répondre qu'il fait partie aussi bien de la première que de la dernière: il doit en effet être compris dans la *logica vetus* à cause du premier traité, dans lequel on voit analyser le »*terminus*«, tandis qu'il faut le ranger dans la *logica nova*, si l'on tient compte du second traité qui s'occupe de la preuve. A l'appui de cette réponse, l'auteur donne une explication étymologique naïve, qui prouve cependant clairement que dans les programmes scolaires de l'époque, par le mot Bilingham, on désignait le traité *Speculum iuvenum*: dicitur a »bis«, quod est duo et ligo, quasi duo ligans scil. veterem et novam logicam. Cette explication du sens du mot Bilingham, n'empêche pas toutefois notre commentateur de rappeler que ce fut le *magister* anglais Richardus Bilingham, qui composa le traité en question. Bilingham eut la chance de voir son petit traité compris dans les *Parva*

logicalia et figurer ainsi comme partie intégrante des manuels officiels. C'est dans ce sens qu'il faut rectifier certains détails dans l'ouvrage du cardinal Ehrle sur Pierre de Candia (p. 202); aussi devons-nous lire dans le statut de l'Université d'Erfurt *restrictiones, Biligam,* au lieu de *restrictiones Biligam.* Un autre traité de Bilingham sur la logique, intitulé *Conclusiones,* est conservé dans le Cod. Vat. lat. 3065, fol. 21r—25r.

Comme nous avons appris à connaître les idées de Brinkel d'après les passages cités dans le commentaire d'Henri d'Oyta sur Pierre Lombard, de même nous pouvons nous renseigner sur le scepticisme de Bilingham par les citations que contient le commentaire anonyme dans le Cod. Vat. lat. 986. L'auteur de ce commentaire mérite de retenir notre attention, non seulement à cause de ses propres idées, teintées de scepticisme, mais aussi et surtout parce qu'il cite plusieurs penseurs, tels que Bilingham, Pierre Guichart et Jean Wavit, avec lesquels on ne peut comparer que Nicolas d'Autrecourt et Jean de Mirecourt. L'ordre des questions est plutôt embrouillé dans ce commentaire, on les doit toutefois probablement au même auteur (Prolog, q. 1, l. I: q. 1—8, l. II: q. 1—15, l. III: q. 1—3, l. IV: q. 1, l. III: q. 4—15).

6. J. Buridan. *a)* Dans la préface de l'édition imprimée, parue à Paris (1509) de la Physique de Buridan, Jean Dullaert nous apprend deux détails importants en rapport avec l'activité littéraire déployée par ce philosophe. Nous apprenons d'abord de cette source que plus d'une fois les *magistri* puisaient dans les écrits de Buridan et ne voulaient pas s'occuper de les mettre sous presse, car il leur était plus facile de les piller à l'état de manuscrits (Nonnullos enim ex laboribus fructus decerpere anhelantes... in quos ipse, si superesset, luculenter illud Vergilianum retorquere posset: Hos ego versiculos feci, tulit alter honores, fol. 1v). Plus intéressante encore est la remarque par laquelle nous apprenons que Buridan à écrit plusieurs commentaires sur les mêmes livres d'Aristote. Comme il existait également plusieurs commentaires sur la Physique, Dullaert résolut de choisir le dernier dans l'ordre chronologique. (In omnes eos, qui dictae facultatis aemuli exstitisse, plures artium cursus consummavit, ut clare est videre in suis voluminibus. Id autem opus ipsius, cuius correctioni nunc insisto, de ultima lectura ipsius est fol. 1v). Dans mon étude sur »Les courants critiques« etc, j'ai di-

stingué entre les oeuvres proprement dites de Buridan et leurs abrégés; pour le moment, je voudrais attirer l'attention sur les rédactions différentes des commentaires de Buridan lui-même sur la Physique et je compte faire bientôt la même chose pour ses commentaires sur le *De anima*. Or, l'édition imprimée de 1509 reproduit le texte que nous connaissons par les Mss. Bibl. Nat. Par. F. l. 14723 et Carpentras 293. On reconnaît cette édition à première vue, parce qu'elle commence par un prologue dont voici les premiers mots: Bonum, sicut habetur primo Ethicorum, quanto multum communius (Ed. impr. fol. 2, Ms. Carpentras, fol. 1, F. l. 14723, fol. 2). Dans le Ms. F. l. 14723, le texte finit par le colophon (107^{v}): Expliciunt quaestiones totius libri phisicorum *de ultima lectura* magistri Johannis buridani. C'est peut-être sur cette indication que se sont appuyés les éditeurs de l'année 1509. Nous sommes en présence d'une rédaction tout à fait différente dans les Mss. Erfurt. Fol. 298 et Haute Garonne 6. Il est vrai que le commencement manque dans le Ms. H. Garonne, mais nous pouvons combler cette lacune en faisant un emprunt au Ms. Erfurt. Nous trouvons ici au début une question initiale concernant tous les écrits d'Aristote sur la nature, et non pas exclusivement la Physique (Philosophia a capite dividitur in principalem et... instrumentalem). D'après le colophon du Ms. Carpentras (Expliciunt quaestiones bridani magri *tertii operis* super 8 libros phisicorum), on pourrait conclure à la rigueur, qu'y compris l'*ultima lectura* parue comme édition imprimée, nous connaissons au moins quatre rédactions de ce commentaire. Ne voulant pas entrer dans les détails, je me bornerai à noter à titre d'exemple, que la *quaestio* classique ou l'on voit développée la théorie de l'*impetus* (Utrum proiectum post exitum a manu proicientis moveatur ab aere vel a quo moveatur), figure comme question 12 du l. VIII dans l'édition imprimée à Paris et dans le Ms. Carpentras, tandis qu'on la trouve comme q. 5 du l. VII dans le Ms. Haute-Garonne.

b) Dans le quatrième volume de son *Système du monde*, Pierre Duhem s'étend longuement sur le Cod. lat. monac. 19551 et en détaille le contenu. Il contiendrait à l'en croire 1°) une traduction nouvelle de la Physique, de la plume d'Henri d'Oyta: 2) les questions de Buridan sur la Physique, sous la forme de *reportata* d'un de ses élèves; 3°) les *Quaestiones* de Buridan en rapport avec les Météores, avec le *De coelo et mundo* et avec les *Parva na-*

turalia, toujours sous la forme de *reportata.* On trouvera p. 131—134 longuement motivées, les conclusions qui s'appuient sur les prétendues données que contient le manuscrit en question.

La majeure partie des affirmations de Duhem sur le contenu du manuscrit, d'après la communication du Père Bulliot, doit malheureusement être tenue pour fausse. 1°) Au fol. 2r—31r on lit en effet le commentaire d'Henri d'Oyta sur la Physique d'Aristote, mais on n'y trouve pas de »translatio nova«. Il est vrai que sur le fol. 31r, le texte finit par le colophon: Explicit nova translatio physicorum magri de oyta excelentissimi doctoris in theologia... a. LXXXIII pragae finita — Johannes verniger —, mais sur le verso du plat antérieur de la couverture, l' auteur de la liste à corrigé les mots *nova translatio,* pour les remplacer par *Commentum.* Pour prouver d'une manière irréfutable que le manuscrit contient réellement l'*expositio,* sur la Physique, il suffit de citer l'initium (fol. 2r): Quoniam quidem... Iste est liber physicorum, cuius primus tractatus est prohemialis, et est prima conclusio eius, quod in omni scientia. 2) Au fol. 36r—67v, on trouve un abrégé du commentaire de Buridan sur la Physique et non un *reportatum* d'un de ses élèves, comme l'a cru Duhem. L'erreur de Duhem s'explique par la circonstance, que le P. Bulliot à faussement déchiffré le colophon du fol. 67 en le lisant: Expliciunt quaestiones *auctoritate* physicorum et Reverendi magistri Johannis byridani, au lieu de lire: »Expliciunt quaestiones *accurtatae* etc.«. Des études comparées ultérieures, m'ont amené à conclure que cet abrégé ne s'écarte pas du texte conservé dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 654. 3) La leçon erronée en rapport avec les deux premiers traités, à été pour Duhem l'occasion de tirer des conclusions prématurées sur tous les traités de Buridan, non seulement sur ceux qu'on trouve dans Clm. 19551, mais aussi sur les traités que contiennent les Clm. 761 et 4376. Or, aux fol. 70r—105r du Clm. 19551, on se voit en présence du commentaire sur le *De coelo et mundo,* extrêmement important lorsqu'il s'agit de connaître les idées de Buridan. J'ai découvert un autre exemplaire de cet ouvrage dans le recueil anonyme que contient le Ms. Bruges 477 et j'ai pu constater que le texte était le-même, de sorte que la supposition suivant laquelle les manuscrits de Munich auraient été remaniés, paraît absolument dénuée de fondement. Voici l'initium de l'ouvrage: Quaeritur primo..., utrum in eodem cor-

pore sint longitudo, latitudo... 4) Aux fol. 106r—125v, on trouve les *quaestiones* de Buridan concernant le *De generatione et corruptione, quaestiones* dont le texte est le même que celui conservé dans Ms. Crac. Bibl. Jag. 654, fol. 53v—80v. Le recueil est terminé par les *Parva naturalia* aux fol. 126r—149r, où nous ne trouvons réellement que des *quaestiones* choisies, et non l'ensemble du texte.

c) Personne n'a encore parlé jusqu'ici du Ms. Bruges 477 qui contient des commentaires anonymes sur la Physique, sur le *De coelo et mundo*, ainsi que sur le *De anima*. Ces commentaires se présentent et sous la forme d'une *expositio*, et sous celle de *quaestiones:*

1. *Physicorum*. Fol. 1r—60r. *Expositio*. Initium: Quoniam autem intelligere et scire contingit... In prima parte ostendit istam conclusionem, quae est prima conclusio huius libri... Finis: propter hoc, quod ibi eius influentia est maior. Ibi enim motus est velocior.

2. Fol. 60v—164v. *Quaestiones*. Initium: Circa librum physicorum primo quaeritur, utrum scientia naturalis considerat de ente mobili... et arguitur primo, quod non: scientia naturalis non est una scientia.

3. Fol. 164v—210v. *Quaestiones*, *De coelo et mundo*. Initium: Circa librum de coelo et mundo quaeritur, utrum de mundo debet esse scientia distincta...

4. Fol. 210v—238v. *Expositio*, *De coelo et mundo*. Initium: De natura scientiae. Post librum physicorum, qui considerat de rebus...

5. Fol. 238v—263v. *Expositio*, *De anima*. Initium: Bonorum honorabilium. Iste liber... In primo libro ponit prohemium et recitat opiniones...

6. Fol. 264r—298v. *Quaestiones*, *De anima*. Initium: Circa primum... quaeritur, utrum scientia ipsius libri sit de anima et operationibus et passionibus animae et probatur primo, quod scientia istius libri non sit de anima.

Il n'y a d'abord pas l'ombre d'un doute que dans chaque commentaire, les *quaestiones* et *l'expositio* sont du même auteur. L'*expositio* sur la Physique, nous renvoie aux *quaestiones* qui viennent ensuite: De hoc videbitur in quaestionibus (fol. 27), de istis videbitur in quaestionibus (fol. 36v), de his... in quaestione (51v) etc. A l'inverse, les *quaestiones* s'en réfèrent à l'*expositio:* Secunda et tertia ratio... solutae sunt circa litteram (fol. 143r).

L'*expositio* sur le *De coelo et mundo* cite de même les *quaestiones* et celles-ci rappellent ce qui à été dit dans l'*expositio:* Haec indigent tractari in quaestionibus (fol. 214; cfr. 215, 219, 123). Nous rencontrons moins de citations de ce genre dans le commentaire sur le *De anima*, quoiqu'il soit encore possible de les y découvrir: Hoc poterit videri in una quaestione facta in secundo huius (Exp. l. III. tr. ult. c. 4). De là, la conclusion, que l'auteur connu des questions est le même personnage que l'auteur inconnu de l'expositio et réciproquement.

Les recherches sur la personnalité de l'auteur de tous ces commentaires, ont donné en partie des résultats satisfaisants. J'ai constaté d'abord qu'Albert de Saxe est l'auteur des *quaestiones* anonymes sur la Physique et que s'il en est ainsi, on peut conclure que c'est également lui qui a écrit l'*expositio* jusqu'ici inconnue. En comparant le texte manuscrit avec l'édition imprimée de 1516, j'ai pu me rendre compte que dans celle-ci le texte du Ms. Bruges est souvent écourté, de sorte qu'elle se présente parfois sous la forme d'une *abbreviatio*. J'ai pu constater ensuite que le texte des questions sur le *De caelo et mundo*, est le même que j'avais déjà reconnu dans le Clm. 19551, pour une oeuvre de Jean Buridan. Ainsi, en indiquant l'auteur des *quaestiones*, nous découvrons encore une fois une *expositio* jusqu'ici inconnue de Buridan, sur le *De coelo et mundo*. J'aurai très prochainement l'occasion de m'occuper de l'auteur du commentaire sur le *De anima*. Je ne serais pas étonné que l'étude du Ms. Bruges puisse amener à attribuer également à Buridan le commentaire sur la Physique; en effet, dans le commentaire sur le *De coelo et mundo* que contient ce manuscrit, l'auteur s'en réfère au commentaire sur la Physique en ces termes: Hoc quaesitum fuit in 3° physicorum, ideo nunc dimitto, fol. 176^{r}. On reconnaîtrait ainsi au Ms. Bruges une composition homogène et Albert de Saxe se présenterait sous l'aspect d'un compilateur encore plus assidu qu'on ne l'avait montré jusqu'à présent (Birkenmajer, Heidingsfelder): je me garde cependant de tirer cette conclusion, car elle n'est pas suffisamment étayée par l'étude des manuscrits. Je considère par conséquent le commentaire comme une oeuvre d'Albert de Saxe qui a emprunté d'ailleurs de nombreuses idées à son maître, et je mets en rapport avec les commentaires de Buridan sur la Physique, épars

dans d'autres manuscrits, la citation qu'on trouve dans le *De coelo et mundo.*

7. Les successeurs de Buridan. Avant de terminer cet examen critique des manuscrits, je veux relater certains détails, capables de combler en partie les lacunes, qu'offrent les études, consacrées à l'activité des élèves et des successeurs de Buridan.

a) Il n'est en général pas question dans l'histoire de la philosophie de la personne de Dominique de Clavasio, fort connu cependant parmi les mathématiciens et les médecins. Dans le Cod. Vat. lat. 2185, fol. 1r—20r, on voit conservé son commentaire sur le *De coelo et mundo* (Circa librum... quaeritur, utrum tota scientia naturalis versetur circa corpora), tandis qu'on trouve dans le Ms. Erfurt quarto 299, le commentaire de cet auteur sur le *De sphaera.* Le premier de ces deux commentaires a cependant beaucoup plus d'importance, car on y voit développer la théorie de l'*impetus* et on y trouve des réflexions sur le mouvement de la terre. La note que nous lisons au fol. 40v du Cod. Vat. lat. 2185, nous apprend que de Clavasio a composé également un commentaire sur les Météores: item habeo scriptum, in quo sunt quaestiones D. Clavisio super 2 libris Metheororum.

b) Nicolas d'Oresme. Dans l'étude bien connue, intitulée *Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme* (*Revue générale des Sciences* a. XX, n° 21, p. 866—873), et dans son *Système du monde,* vol. IV, p. 159—160, Duhem ne parle que des oeuvres françaises de Nicolas d'Oresme, c'est-à-dire du *Traité du Ciel et du monde* et du *Traité de la sphère;* cependant ses oeuvres latines ont certainement eu une répercussion profonde dans le monde scientifique de cette époque. Le commentaire d'Oresme sur le *De sphaera,* est conservé dans le Cod. Vat. lat. 2185, fol. 71—77, tandis que, comme me l'a signalé le Dr. Birkenmajer, le traité sur le *De coelo et mundo* se trouve dans le Ms. Erfurt quarto 299.

c) Comme continuateurs de l'école des terministes français nous voyons les manuels d'histoire de philosophie nommer Henri de Hassia (Haïnbuch, Langenstein), quoique cette opinion ne soit jamais appuyée par des preuves. S'il s'agit de physique nouvelle, nous trouvons effectivement les idées fondamentales de cette science dans deux ouvrages d'Henri de Hassia, c'est-à-dire dans le *De reductione effectuum* (Bibl. Nat. Par. F. l. 2831, fol. 103r—115v, F. l. 16401, fol. 92r—106r, 14580, 205r—213r: dans les deux der-

niers manuscrits, cet ouvrage est anonyme) et dans le *De habitudine causarum* dans F. l. 16401, 68r—91r. On attribue à Henri d'Oyta le commentaire sur la Physique, ainsi que le *De substantia orbis* dans le Cod. Erfurt Fol. 297. Jean de Waes, de Wasia, premier doyen de la Faculté de théologie de Cologne, expose des idées nouvelles sur la Physique dans un commentaire sur le *De sphaera* dans le Ms. Erfurt quarto 298, où il se déclare partisan d'Albert de Saxe. A Erfurt même, le *magister de Stodis* propageait la connaissance de la physique nouvelle (Ms. Erfurt quarto 318).

II. L'Augustinisme.

1. Bonsembiante Badoario. Dans son ouvrage sur Pierre de Candia, le Cardinal Ehrle nous a rappelé cet augustin qui avait fait partie du cercle des amis de Pétrarque, à l'époque où celui-ci était chanoine de la cathédrale de Padoue. Ehrle connaît deux manuscrits (Clm. 26771 et Cod. Vat. lat. 981) qui contiennent les *Principia* de Bonsembiante, dont il ne cite aucun passage relatif aux questions doctrinales, car il s'agissait pour lui exclusivement de caractériser la forme de la dispute, telle qu'on l'y trouve. Quant à moi je m'intéresse principalement à la question de savoir, si dans les oeuvres de Bonsembiante on trouve des pensées qui le relient aux courants d'idées qui font l'objet de mes études. On s'aperçoit que comme d'autres augustins dont j'ai parlé, comme Hugolin d'Orvieto et Jean de Bâle, Bonsenbiante a subi l'influence combinée de Saint Augustin et d'Henri de Gand, en faisant sienne la théorie d'une lumière théologique spéciale, qui joue le rôle d'un chaînon intermédiaire entre le *lumen intellectus* et le *lumen gloriae*. Les philosophes de l'antiquité avaient abouti, il est vrai, à l'existence de Dieu, mais ils lui refusaient une puissance illimitée et le pouvoir de créer quoi que ce soit de rien (A nullo philosopho simpliciter infideli divinitatis essentia fuit nota aut est cognoscibilis in solo lumine naturali... Ratione arguitur sic: Philosophi infideles putaverunt Deum esse virtutem finitam intensive non potentem aliquid de novo producere vel de non esse ad esse, quod Deo repugnat... Ex hac conclusione infero, quod licet philosophi a posteriori demonstare potuerint hanc propositionem »Deus vel primus motor est«, de re tamen illa, quae est Deus et primus motor, nullam penitus habu-

erunt cognitionem... Sequitur, quod ad investigandum Deum quid est Deus... in philosophis carentibus fide fuit lumen aliquod superius lumine intellectus agentis et inferius lumine gloriae. Princip. I, Cod. Vat. lat. 981, fol. 91v).

III. Le Scepticisme.

1. Walter de Burleigh. Je ne parle pas ici de Walter de Burleigh comme si je le prenais pour un sceptique, mais pour la raison que dans ses oeuvres, on chercherait peut-être vainement une seule idée fondamentale qui ne l'oppose au parti des novateurs, aux *de novo philosophantibus*, aux *incipientibus philosophare*. Le *Vetus ars*, le *De puritate artis logicae*, le *De universalibus* et le commentaire sur la Physique, repoussent continuellement des attaques dirigées contre des oeuvres plus anciennes du *magister* Walter, ou s'évertuent à démontrer combien peu fondées sont les opinions de la nouvelle école. Si vraiment le commentaire consacré aux six premiers livres de la Physique, à été composé à Paris (la dédicace s'adresse aux *magistri* de l'Université de Paris; v. aussi le colophon du Ms. B. Florent. Naz. 1361, A. 1: Finitur expositio super toto libro physicorum secundum magistrum Gualterum de Burleo parisius compilata), nous pourrions y apercevoir la preuve que non seulement à Oxford, mais aussi sur les bords de la Seine, Burleigh combattait les terministes nominalistes. Dans le petit traité de Buridan *De punctis*, on trouve des passages, où il semblerait prendre position contre les idées de Walter de Burleigh et il est également possible de saisir l'écho de ces controverses, dans les traités polémiques que contient le Ms. Prag. 1536 (VIII, E. 11). Déjà dans l'initium du *De punctis*, nous voyons prendre à partie l'idée proclamée par Burleigh (Doctor unus venerabilis obviavit quibusdam dictis meis de puncto multum subtiliter, amore cuius et inquisitionis veritatis gratia conferendo secum propono quaestionem, utrum punctum sit aliqua res indivisibilis addita lineae vel corpori. Et probo primo de puncto continuante, quod non. *De punctis*, Bibl. Nat. Par. F. l. 2381, fol. 123r).

Burleigh déclare dans la *Vetus ars*, qu'il existe dans la logique deux différences principales entre ses opinions à lui et le courant d'idées représenté par les *moderni*: il affirme en effet que l'universel est dans les choses, tandis que ceux-ci prétendent qu'il

existe exclusivement comme concept dans l'intellect; il pense que dans les jugements, nous unissons et séparons des choses tandis que suivant ses adversaires, nous n'unissons ou séparons que des mots et des concepts (Apparent duo contraria dictis modernorum. Primum est, quod universalia de genere substantiae sunt extra animam... Secundum contrarium modernis est, quod propositio componitur ex rebus extra animam. *Vetus ars.* Venet. 1585, fol. c — 4r).

Burleigh a non seulement consacré de nombreuses réflexions aux universaux dans la *Vetus ars*, dans le *De puritate artis logicae* et dans le commentaire sur la Physique, mais il s'est encore occupé de ce problème dans un traité à part, intitulé *De universalibus*. Dans le commentaire sur la Physique, il oppose son point de vue à celui de Saint Thomas, en affirmant que notre intellect saisit directement et immédiatement les êtres individuels, sans avoir recours à la réflexion sur les données sensibles. C'est pourquoi la fonction de l'intellect ne consiste pas à écartèr l'élément matériel et individuel des données sensibles, vu qu'il saisit précisément en premier lieu l'individu et forme les concepts généraux, à l'aide de ces images. Si dans cette partie de sa doctrine, Burleigh est en opposition avec les idées de Saint Thomas, par d'autres parties de son enseignement nous le voyons entrer en conflit avec le nominalisme du XIVe siècle, qui gagnait de plus en plus de terrain. (Dico, quod intellectus intelligit singulare primo et directe et universale indirecte et quasi per modum lineae reflexae... necessitas ponendi intellectum agentem est non ad removendum conditiones individuales..., sed tota necessitas ponendi intellectum agentem est, quia intentiones existentes in potentia alias virtute imaginativa solae non sufficiunt ad movendum intellectum possibilem. Burleigh, Physicorum l. I. Venet. 1491, fol. b — 1r).

Les partisans d'Ockham ne considéraient l'universel que comme un concept qui peut servir d'attribut à de nombreux sujets. Burleigh répond à cette affirmation que les universaux tels que le genre et l'espèce, correspondent à quelque chose de réel dans les choses. Le Stagirite ne comprenait pas autrement ce problème, puisque pour lui l'universel était quelque chose *in multis* et qu'il ne l'énonçait pas seulement comme attribut *de multis*. L'universel existant et se répétant dans les êtres individuels, est même

la seule raison d'attribuer le même concept comme prédicat à plusieurs choses (Universale enim seu terminus communis habet duas conditiones secundum philosophum, quia est in multis et dicitur de multis. *De puritate* etc., B. Laurenz, S. Croce Pl. XII, sin. Cod. 2 fol. 168^{v}. Alio modo dicitur aliquid praedicative et illud est, quod est unum in multis et sic dicitur de multis. Anal. Poster. B. Jag. 2229, fol. 122^{v}. V. dans le commentaire sur la Physique, Prolog., les cinq preuves de l'existence des universaux comme entités extramentales).

Le problème de la substitution, *suppositio* se rattache à la question des universaux. Dans son commentaire sur les Sentences, Ockham a pris à partie Walter de Burleigh, parce que dans une de ses oeuvres plus anciennes, il avait exprimé l'opinion qu'en vertu de la *suppositio simplex*, le terme se substitue à l'universel dans les choses ainsi qu'à tous les êtres individuels en rapport avec celui-ci (Falsa est opinio, quae dicit, quod suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato. Ockham, Sent. I, D. IV, q. 1, Lugd. 1495, fol. p. 3^{r}). Burleigh répond à l'objection dans son petit traité *De puritate* etc., où il dit expressément que cette opinion plus ancienne, a suscité l'opposition des novateurs (1. Plurimas divisiones suppositionis in iuventute mea memini me scripsisse... 2. Aliqui tamen reprehendunt illud dictum scil. quod suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato... Dicunt, quod... suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione... unde dicunt isti, quod in ista »homo est species« ille terminus »homo« habet suppositionem simplicem et non supponit pro suo significato. De puritate etc. B. Nat. Par. F. l. 16130, fol. 80^{r}, Fl. Laurent. S. Croce Fl. XII, sin. Cod. 2, fol. 168^{r}). Dans le traité *De universalibus*, il attaque aussi bien la conception psychologique des universaux proposée par Ockham, que la conception logique, particulière à Pierre d'Auriol (Marciana, LVI, LXXI. Ma, fol. 204^{r}—209^{v}). Burleigh s'écarte également d'Ockham dans la façon de concevoir les catégories d'Aristote. Dans le commentaire sur la *Vetus ars*, Burleigh fait observer au début qu'il existe deux interprétations des Catégories: l'une de Simplicius et de Boëce, l'autre d'Avicenne et d'Averroès; d'après la première interpretation, Aristote s'est proposé de passer en revue dans cette oeuvre, les mots, *voces*, dont le sens est le plus général, tandis que d'après la dernière, le Stagirite s'y est occupé

avant tout des modes d'existence les plus élevés ou des *res*, et n'a traité qu'en second lieu, la question des mots, *voces* (Boetius et Simplitius videntur dicere, quod in hoc libro intentio philosophi est de primis rerum nominationibus et de vocibus significantibus disputare *Vet. ars.* Venet. 1485, fol. c—l[r]). Comme dans cette oeuvre Aristote s'occupe constamment des propriétes des choses et non des propriétés des mots, comme il parle de dix catégories, comme enfin tous les mots peuvent être classés dans la catégorie de la qualité, nous pouvons en conclure que le philosophe comprenait les catégories dans le sens réaliste et ne les concevait pas à la façon des nominalistes (In hoc libro non determinatur de proprietatibus vocum sed rerum, ergo etc. Item iste liber est de decem praedicamentis..., sed omnis vox est de genere qualitatis, ergo. Ibid. fol. c—l[r]).

Etudiant les idées critiques et sceptiques au XIVe siècle, je ne saurais passer sous silence l'opinion de Burleigh sur la dialectique. Il distingue deux espèces de dialectique, dont l'une, la *dialectica docens* qu'on trouve dans les Topiques, fait partie de la science stricte et définit la nature-même de la démonstration, tandis que l'autre, la *dialectica utens*, se réduit à l'acte de la preuve pour ou contre et tire des conclusions de prémisses considérées comme probables (Dialectica docens est scientia tradita in libro Topicorum Aristotelis et dialectica sic accepta est scientia demonstrativa... Dialectica utens est scientia applicata ad materiam probabilem probans ex probabilibus alicam quaestionem probabilem... habet viam ad probandum utramque partem contradictionis ex probabilibus. Peri hermeneias, l. II, tr. I, c. 2, Cod. Vat. lat. 2148, fol. 36[r]. J'emprunte la citation à ce manuscrit, parce que le texte de l'édition imprimée est écourté V. Venet. 1585, fol. 0—6[r]).

Au commencement de l'*expositio* du livre VII de la Physique Burleigh fait observer qu'Aristote ne veut aboutir ici qu'à l'idée d'un moteur immobile, en s'appuyant seulement sur le fait du changement et du mouvement, pour ne s'occuper de l'immatérialité du moteur que dans le livre VIII. (In hoc tamen libro non determinatur de aeternitate motus, sed de motu per comparationem ad motorem corporeum ostendendo, quomodo per motum contingit devenire ad motorem immobilem, sed in libro octavo determinatur de motore incorporeo. Physic. l. VII. Venet. 1491, fol. z—2[r]). Le Stagirite part du principe de causalité, exprimé

dans la formule: quidquid movetur ab alio movetur (Praetermittit conclusionem suam dicens, quod omne, quod movetur, necesse est moveri ab aliquo. Ibid. fol. z—2[r]).

Il faut déjà considérer comme importante, l'opinion de Burleigh, suivant laquelle, quoique ce principe soit évident en lui-même, il n'en est pas moins difficile de prouver que les différents changements concrets dépendent de causes extérieures (fol. z—2[r]). Nous devons cependant attacher plus d'importance à ce que Burleigh dit dans la suite des démontrations en général, et en particulier des démonstrations d'Aristote dans le livre VII de la Physique, où le philosophe parle de la preuve qui conclut à l'existence d'un moteur immobile. Une démonstration peut ou bien suffire à prouver la vérité d'un jugement *(demonstratio sufficiens),* ou jouer seulement un rôle auxiliaire, consistant soit à écarter certains doutes, soit à renforcer la valeur d'une des prémisses de l'argumentation principale *(demonstratio adiuvans).* Aristote appuie parfois une thèse de plusieurs preuves, quoique chacune en particulier ne soit pas capable de trancher la question à elle seule ou même qu'aucune ne soit isolément décisive; de sorte que c'est l'ensemble et le rapprochement de toutes ces preuves qui représente une démonstration suffisante. En examinant la valeur de la preuve d'Aristote concernant l'existence d'un premier moteur dans le livre VII, Burleigh fait observer qu'il n'a jamais trouvé d'interprétation qui eût réussi à le convaincre de la force probante de cette preuve: il ajoute qu'il se croit incapable lui-même d'en donner une interprétation pareille (Secundum nullam expositionem, quam unquam audivi aut vidi vel intellexi, est illa prima demonstratio huius septimi sufficiens ad probandum primum motorem immotum. Physic. l. VII, fol. z—5[r]). Il déclare donc que l'argumentation d'Aristote dans le livre VII de la Physique, où il prouve l'existence d'un moteur immobile en s'appuyant sur le principe de causalité formulé comme ci-dessus, ne saurait être considérée comme suffisante (fol. z—6[r]). La preuve d'Aristote ne pourrait passer pour satisfaisante, même si l'on faisait appel au principe suivant lequel la série de chaînons conditionnés et conditionnants, ainsi que la chaîne des mobiles et des moteurs, ne sauraient s'étendre à l'infini. Une preuve ainsi conçue pourrait suffire à certaines personnes, mais serait incapable de satisfaire tout le monde. Quoique Burleigh n'ait certainement

pas été sceptique, il est cependant possible de retrouver même chez lui dans ce passage, la trace du courant d'idées, qui au XIVe siècle, sapait lentement les autorités reconnues jusqu'alors (Quidam dicunt et forte probabiliter, quod per illam conclusionem sc. omne quod movetur, movetur ab alio cum conclusione probanda in capite sequenti videl. quod in moventibus et motis non est procedere in infinitum, potest demonstrari demonstratione ad hominem, quod est devenire ad primum motorem immobilem, quoniam multi sunt contenti illa propositione videl. omne quod movetur, movetur ab alio et in moventibus et motis non est procedere in infitum. ergo est aliquis motor omnino immobilis et quantum ad tales est haec demonstratio sufficiens, quamvis non sit demonstratio sufficiens simpliciter. Physic. l. VIII, Venet. 1491, fol. z—6^r, 181^r). Mais notre but est ici seulement d'exposer les idées du *magister* Burleigh, contre lesquelles s'exerce continuellement la polémique d'Ockham sur le terrain d'Oxford.

2. Robert Holkot partage absolument les idées d'Ockham sur la science et sur la *suppositio,* c'est à dire sur les différentes façons de substituer les mots aux choses. La science est un acte psychique d'assentiment, *assensus,* par lequel on approuve le contenu d'un jugement. Les termes sont les parties du jugement, qui assument la fonction de substitution. Lorsque le terme se substitue à des êtres réels et individuels, nous parlons de *suppositio personalis*, tandis que s'il remplace un concept, nous appelons une substitution de ce genre *suppositio simplex* (Conceptus... possunt supponere vel pro se et sic vocatur suppositio simplex, vel pro suis significatis et sic vocatur suppositio personalis. *Sent.* II, q. 6, Lugd. 1497, fol. c—7^r). Par cette façon de concevoir la *suppositio simplex*, Holkot se range parmi les partisans d'Ockham et nie en général l'existence des universaux dans les choses. Il interprète également les catégories d'Aristote dans un sens nominaliste, car il les considère comme des mots et des concepts et non comme les modes d'être les plus élevés (Omnia praedicamenta sunt in genere qualitatis loquendo de praedicamentis quae sunt conceptus vel voces. Ibid.). Comme Ockham, Holkot n'en est pas moins réaliste, parce qu'il admet que grâce à la *suppositio personalis*, le mot se substitue à la chose extramentale. Le scepticisme d'Holkot est plus profond que celui d'Ockham, car il porte l'empreinte du fidéisme. L'influence exercée par Holkot sur les

bords de la Seine, était bien plus forte qu'on ne pourrait le supposer. Sans parler du fait que plus d'une des thèses condamnées de Jean de Mirecourt, s'est développée sur le terrain de la doctrine du *magister* dominican, je me borne à observer que tout en condamnant les idées d'Holkot sur l'acte de foi, Hugolin d'Orvieto était fortement imbu de la tendance traditionaliste de cet auteur. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ce que j'ai dit d'Hugolin dans »Les courants critiques etc.«, avec les idées d'Holkot, telles que je les expose dans ce chapitre.

Un jugement qui n'a pour ou contre lui aucune preuve dans la stricte acception du terme, s'appelle chez Holkot *problema neutrum* (Propositio »mundus fuit ab aeterno« non potest demonstrative probari nec improbari et ideo est problema neutrum. Sent. II, q. 2, a. 5, Lugd. 1497, fol. b—1[r]). Il range, dans cette catégorie de problèmes, également une série de thèses du domaine de la métaphysique.

Les idées sceptiques d'Holkot sur la métaphysique et la théodicée, se sont manifestées avec le plus d'éclat dans une des thèses de ses *Quodlibeta,* intitulée: La théologie est-elle une science? Se rendant compte du radicalisme de ses opinions, Holkot déclare à deux reprises qu'il ne veut imposer aucune de ses idées comme une vérité et qu'il les soumet humblement aux catholiques pour être jugées et corrigées (Infero alicas conclusiones, nihil tamen asserendo sed humiliter quicquid dixero, cuiuslibet catholici correctioni subdendo. Quodlib. I. Ms. Pembroke College (Cambridge) 236, fol. 195[r]). Seuls les jugements strictement analytiques, dont le prédicat est entièrement inclu dans le sujet, peuvent prétendre à une certitude évidente. Un jugement affirmant l'existence de Dieu n'est pas analytique, aussi tous les jugements empruntés à la théodicée où l'on énonce d'une façon positive certaines perfections de Dieu, ne peuvent-ils être considérés comme évidents. En effet, dès qu'on reconnaît un attribut à Dieu, on admet d'avance son existence; or, un jugement existentiel porté sur Dieu, n'est nullement évident par lui-même (Septima conclusio est ista: Nulla propositio theologica affirmativa, cuius praedicatum non verificatur nisi de existente, est scibilis de deo evidenter a viatore ita, quod nulla talis propositio »deus est infinitae virtutis«, »deus est prima causa«, »deus est bonus«, »deus est intellectus« et sic de aliis, est evidenter scita. Hanc probo. Quaelibet propositio ta-

lis includit istam »deus est«... Sed haec non potest esse evidens. Quodlib. I. Ms. Brit. Mus. Royal, 10, CVI, fol. 143r, Pembroke fol. 195r). On voit ici l'élement traditionaliste faire dejà son apparition dans l'enseignement d'Holkot, qui tâche de prouver que ce n'est pas par le raisonnement qu'on aboutit à l'idée de Dieu, mais qu'on y arrive grâce aux notions inculquées par l'entourage (Conceptum Dei nullus acquirit naturaliter sed tantum per doctrinam, igitur. fol. 195r). Il déclare dans la suite que même tous les jugement négatifs de la théodicée ne sont pas évidents par eux-mêmes, de sorte qu'en définitive, on ne saurait considérer la théologie naturelle comme une science (Octava conclusio posset esse, quod: nulla propositio negativa formata de deo est scibilis evidenter ab homine... Decima conclusio patet ex his omnibus, quod nulla theologia, quam viator potest naturaliter acquirere, est scientia. Royal, fol. 143r, Pembroke, fol. 195r).

Il ne résulte nullement de ce qui précède que les raisonnements des théologiens soient en général vains et inutiles: bien au contraire, grâce à ce genre de travaux, la foi élargit son domaine et gagne en profondeur et en clarte quoique le théologien n'atteigne jamais par là une science particulière, différente de l'acte de foi des âmes simples (Nego consequentiam istam: theologus non acquirit sibi scientiam de theologicis, igitur frustra studet. Studet enim ad concipiendum in particulari, quae simplex nec credit nec concipit nisi in universali. Non tamen dico, quod alicam scientiam acquirit theologus, quam non acquirit fidelis, sed tantum fidem explicitam. Royal 144r. Ibid. Pembroke fol. 196r: la dernière phrase à été empruntée au Ms. Pembroke).

Holkot était lié par les décrets de l'ordre des dominicains, en vertu desquels tous les frères étaient astreints à s'en tenir à la synthèse philosophique et théologique de Saint Thomas d'Aquin. Rien d'étonnant que dans ces conditions, la question de savoir comment il devait concilier son propre scepticisme avec la pensée du maître de l'ordre, n'ait pas manqué de se poser à son esprit. Autant cette question ne saurait nous supprendre, autant ne peut que nous, remplir d'étonnement la réponse qu'il lui donna, en particulier l'affirmation suivant laquelle son scepticisme était censé découler de la doctrine de Saint Thomas. A entendre Holkot, nul autre que le *doctor communis* n'aurait affirmé qu'il n'y a pas de preuves à l'appui des articles de la foi et qu'il n'y a pas

moyen de convaincre celui qui rejette la Révélation (Octavum dubium est, quia hic videntur multa contra doctrinam s. Thomae... Respondeo, quod praedictae conclusiones sunt sequentes ex doctrina sua, nam ipse tenet, quod nullum credibile est mere demonstrabile, unde contra illum, qui nihil concedit eorum, quae divinitus sunt tradita, nullam viam habent theologi ad probandum aliquod creditum, sicut patet per eundem q. prima, art. 8 in fine. Royal fol. 144r, Pembroke fol. 196r). Nul autre que Saint Thomas n'aurait déclaré que la foi est comprise dans quelques articles fondamentaux, tout comme les principes naturels reposent sur un principe suprême. Le Docteur Angélique ne se serait pas proposé de donner des preuves convaincantes à l'appui de l'existence de Dieu ou de la Providence; il aurait admis en revanche que de la foi en l'existence de Dieu, procède la foi en ses perfections et que de la foi en la Providence dérive la croyance en l'économie du salut (Unde s. Thomas super secundam q. I, a. 1. dicit, quod sicut omnia principia continentur in primo principio, ita omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus... Sic in esse divino includuntur omnia, quae creduntur in deo aeternaliter existere. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae sperantur a deo et ad hominum salutem dispensantur. Royal 144r, Pembroke fol. 197r). Si Saint Thomas parle parfois de preuves *(demonstrationes)* de l'existence de Dieu, il veut simplement dire par là que du côté de la chose elle-même, de la vérité en soi, la preuve serait possible, mais que quant à nous, nous ne savons pas la donner (Quod autem dicit, quod deum esse demonstrabile, verum est in se, quia est propositio necessaria et taliter demonstrabilis et nata fieri evidens per discursum sillogisticum, tamen a nobis viatoribus demonstrari non potest. fol. 197r). Une théologie scientifique serait possible suivant Saint Thomas, si l'on pouvait considérer les verités théologiques en elles-mêmes, mais nous ne sommes capables par rapport à celles-ci que d'un acte de foi, et non d'une connaissance scientifique (Quando autem dicit, quod theologia est scientia, vult dicere, quod veritates theologicae sunt in se scibiles, hoc est ita verae, quod de eis potest esse scientia et tamen, quod ita sint verae, nos credimus tantum. fol. 197r).

Holkot se livre à une critique très sévère des preuves de l'existence de Dieu, telles que les ont données Aristote ou d'autres

philosophes. Les philosophes n'ont en général pas su trouver une seule preuve stricte de l'existence de Dieu ou d'une autre substance immatérielle; au fait, ils n'ont traité dans leurs écrits que de différentes notions relatives à Dieu, qui leur sont parvenues par une tradition, qui remonte à la révélation primitive (Ad quintum dubium potest dici generaliter, quod non habemus ab aliquo philosopho demonstrative probatum, quod aliquis angelus est neque de deo neque de aliquo incorporeo, sed quicquid ipsi de talibus in libris scripserunt, vel acceperunt per legislatores vel ab aliis, qui eos praecesserunt, in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis dei a primis parentibus. fol. 196[r]). Jamais peut-être le traditionalisme ne s'est manifesté plus ouvertement au moyen âge que dans ce passage, tiré des oeuvres du bachelier dominicain. Il critique ensuite l'argumentation d'Aristote en faveur de l'existence de Dieu et tâche de démontrer qu'il part de prémisses en partie fausses, en partie empruntées à la foi ou seulement suffisantes pour établir une preuve dialectique *(persuasio)*, mais incapables de nous faire atteindre une science stricte (Persuasiones adduxerunt..., quales potuerunt, multas falsas, paucas veras. Unde habita fide vel opinione, quod angeli erant..., nescivit Aristoteles videre... officium, de quo servirent, nisi forte movere corpora coelestia fol. 196[r]. Propositiones, quas Aristoteles ponit in VIII Physicorum... non demonstrant... Cum super aeternitate motus et mundi fundetur sua persuasio VIII Physicorum, planum est, quod fundatur super falso. Ibid.). Dans le but de dénigrer la religion chrétiénne, le mosaïsme, voire même l'islam, ce *ribaud* d'Averroès (»ribaldus«) s'est ingénié à découvrir toutes les faiblesses des preuves avancées en faveur des vérités qui relèvent surtout du domaine de la foi (Ideo Ribaldus ille pessimus, Commentator Averroes, omnium legum contemptor, qui legem Christianorum, Iudaeorum et Saracaenorum contempsit II. Metaph....; iste enim omnem legem contempsit in prologo, quem scripsit super tertium libr. Physicorum. Royal 144[r], Pembroke 197[r]).

Nous retrouvons les mêmes idées dans le commentaire sur Lombard (l. I, q. 4), dans lequel Holkot se demande, s'il est possible en général de prouver la vérité de la thèse, qu'il faut aimer Dieu au-dessus de tout. Il répond à cette question par une négation et dit qu'un jugement qui contient des concepts appartenant au domaine de la foi, ne saurait ni prétendre à l'évidence,

ni passer pour être appuyé d'argument évidents. En attendant, quand on parle de l'amour de Dieu, on affirme par là même que Dieu existe, qu'il est la bonté et la perfection infinies, de sorte qu'on énonce ainsi des affirmations qui relèvent entièrement de la foi et sont étrangères à la science (Prima — conclusio — est...: non potest naturali ratione probari: deus est diligendus super omnia... Probatur...: non potest demonstrari, quod ita sit in re, sicut denotatur per istam »deus est super omnia diligendus«. Consequentia patet, quia sequitur formaliter. deus est super omnia diligendus, ergo deus est. Cum ergo consequentia sit formalis, non potest demonstrari antecedens naturali ratione. Assumptum probatur videl., quod haec non possit demonstrari naturali ratione »deus est«, quia sola fide tenetur. Ad Hebr. XI... Sent. I, q. 14, Lugduni 1497, fol. d—5^{r}). On pourrait croire que tout ce que les philosophes anciens ont voulu prouver semble clair et évident à la raison; il en est toutefois autrement en réalité, car les philosophes ont reçu l'idée de Dieu par la tradition qui procède elle-même des patriarches et de la Révélation. Lorsque Saint Paul nous dit que les philosophes ont pu conclure à l'existence de Dieu en s'appuyant dans leurs raisonnements sur les créatures, nous devons comprendre ces paroles, sans les séparer d'avec la Révélation. En effet, si nous admettons ce que la Révélation nous apprend sur Dieu, nous pouvons aboutir à différentes conclusions, en étudiant l'univers qui nous entoure. Si par conséquent dans la philosophie antique nous trouvons certaines vérités concernant Dieu, il ne s'ensuit nullement que nous puissions les prouver par le raisonnement (Omne, quod antiqui philosophi probaverunt, potest naturali ratione probari: sed deum esse super omnia diligendum antiqui philosophi probaverunt, ergo..., quia secundum Apostolum, Rom. I, gentiles per creaturas visibiles devenerunt ad notitiam dei... Ad ista respondeo..., Quando dicitur, quod omne, quod philosophi probaverunt etc., concedo, sed hoc non est huiusmodi *Sent.* I, qu. 4, fol. d—5^{r}, d—b^{v}).

On retrouve chez Holkot, cette idée qu'on rencontre plus tard aussi chez Hugolin: quand les philosophes prouvaient l'existence de Dieu, ils comprenaient dans l'idée de Dieu, autre chose que les chrétiens; c'est pourquoi ils n'ont à proprement parler, jamais prouvé qu'il existe (Dico tamen, quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mementalem »deus est« de-

monstrata propositione mentali, quae est in mente fidelis catholici, immo nunquam talem conceptum habuit, sicut corespondent isti voci »deus« in mente fidelis. *Sent.* I, q. 4, Lugduni 1497, fol. d—7v). La question étant ainsi posée le fidéisme d'Holkot a embrassé un domaine tellement vaste, qu'il comprend l'ensemble de la théodicée.

Il importe de bien mettre en relief, d'abord le fait suivant: en interprétent Aristote, Holkot avait moins l'intention de concilier la doctrine du philosophe avec la pensée chrétienne, que celle de la lui opposer. Il reconnaît que selon Ockham, le Stagirite admettait que les Intelligences procèdent de Dieu comme de leur cause efficiente; mais, pour lui, l'opinion d'Aristote eût dû être différente en réalité: car s'il avait pensé qu'elles proviennent de Dieu, il aurait forcément admis l'idée de la création: or on constate chez lui la tendance à la nier (Utrum deus sit causa effectiva omnium aliorum a se... in ista quaestione... primo videndum est, quid de ista quaestione senserunt philosophi... Ad primam dicit Okam, quod sic... Sed contra istam viam arguo et primo, quod nunquam fuit de intentione Aristot. ponere intelligentias habere causam efficientem... Si posuisset intelligentias productas, posuisset eas creatas, ergo non posuit. Determinatio XI, Lugdun 1497, fol. I—2v). On est frappé de voir avec quelle discrétion et avec quelle concision s'exprime Holkot, lorsqu'il aborde la question de savoir si le monde procède réellement de Dieu comme de sa cause efficiente. En cinq lignes, il répond brièvement par l'affirmative, parce qu'il faut s'en tenir au symbole du Concile de Nicée. Il ne fait donc appel qu'à la foi et néglige en général les arguments rationnels (Dico igitur, quod illud tenendum est, quod scribitur in symbolo nicaeani concilii scil. quod credendum est deum esse factorem coeli et terrae. Ms. Pembroke C. fol. 208r, Determinatio XI. Lugdun. 1497, fol. I - 3r). Il se borne à prouver contre Averroès, que Dieu peut appeler quelque chose à l'être, sans changer lui-même en quoi que ce soit (Potest voluntas divina per velle aeternum aliquid de novo producere sine quacumque mutatione. Ibid.).

A la question de savoir, si Dieu a créé le monde par nécessité ou par un acte libre, il répond que Dieu a certainement agi de par sa libre volonté, mais qu'il n'est pas possible de prouver cette thèse. Si l'on voulait produire des arguments en sa faveur,

l'incrédule pourrait toujours y découvrir facilement des lacunes. Ainsi, il pourrait prouver qu'entre Dieu et le monde, le rapport de dépendance est tellement étroit, que si l'on admettait que le monde n'existe pas, il faudrait conclure également que Dieu n'est pas, et à l'inverse (Quartus articulus est videre, an deus causat naturaliter vel libere et hic dico duo: primum est, quod deus agit, quicquid agit, libere, secundum, quod hoc non potest ratione naturali demonstrari, quin infidelis possit ad talem demonstrationem satis faciliter respondere... Secundo ostendo, quod haec veritas sola fide tenetur... Ad istas rationes et consimiles faciliter responderet philosophus, qui principia fidei non haberet. Ad primum diceret, quod deus haberet necessariam habitudinem ad mundum et concederet, quod ad mundum non esse sequitur deum non esse et e contra. Pembroke C. fol. 208^{v}). Holkot discute encore très longuement et amplement le problème du libre arbitre, pour finir par l'aveu de sa propre impuissance et pour reconnaître que cette discussion n'a donné aucun résultat positif (Et sic in forma arguendi aequivocatur de voluntate, et ideo discursus non concludit. Sent. I, q. 3, Ludg. 1497, fol. c—8^{v}).

Les conclusions sceptiques d'Holkot concernant la métaphysique et les tendences sceptiques de cet auteur, sont entre autres, une conséquence de sa façon de concevoir le principe de causalité. Il rappelle la formule d'Ockham, d'après laquelle il faut considérer une chose »a« comme la cause d'une autre chose »b«, si »b« se produit toutes les fois qu'il est précédé de »a« (Dicit hic quidam, quod haec est regula... Illud, ad cuius positionem ponitur... naturaliter aliud..., illud est causa eius. Determinatio III, Lugd. 1497, fol. F—6^{r}). Le principe n'est toutefois pas évident en lui-même, car personne ne peut garantir que ce qu'on considère comme effet, n'est pas une partie de ce qu'on appelle la cause et ne procède pas directement de Dieu (Sed ista regula... non est evidens..., quia nulla res est, ad cuius positionem sequitur poni, quod non est pars ipsius nec deus. Ibid. fol. F—6^{r}). Le principe en question ne nous autorise qu'à déclarer que telle chose est probablement la cause de telle autre (Nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur probabiliter, quod »a« est causa »b«). L'influence d'Holkot sur Nicolas d'Autrecourt est indéniable.

Dans le commentaire sur les Sentences et dans les *Quodlibeta*,

il suit l'exemple d'Ockham et oppose la logique de la foi à la logique de la science, sans affirmer toutefois que pour exposer le mystère de la Sainte Trinité, on admet comme vrais deux jugements contradictoires. Il en appelle en effet à l'opinion d'Averroès qui s'efforce de prouver en commentant la pensée d'Aristote qu'en dehors des principes logiques en vigueur dans la science en général, les différentes branches du savoir s'appuient sur des principes particuliers, suivant le sujet qu'elles traitent. On ne saurait donc s'étonner de voir Holkot appliquer à la foi une logique spéciale *(logica singularis)*, qui dépend de distinctions fondées à leur tour sur son objet propre (comp. p. ex. le passage suivant: In argumentis de Xpo opportet habere logicam singularem, quia ibi de eodem supposito opportet concedi contradictoria cum specificatione diversarum naturarum. Sent. I, q. 5, Lugd. 1497, fol. c—5).

3. Gottschalk. Quand on veut vérifier d'un coup d'oeil si un bachelier *in theologia* trahit des influences sceptiques dans son cours sur P. Lombard, il suffit d'examiner la deuxième distinction du livre I, où il est question de la possibilité de connaître l'unicité de Dieu. C'est d'habitude à ce propos qu'on voyait surgir les premiers doutes. Gottschalk fait à son tour une série de remarques empreintes de scepticisme, en parlant de ce passage. Il n'existe, à l'en croire, aucune thèse théologique susceptible de preuve stricte, car celui qui voudrait en démontrer la vérité, devrait avoir acquis auparavant une science tellement évidente de Dieu, qu'il pourrait en prouver l'existence d'une façon irréfutable. Il serait inutile de prouver longuement la réalité d'un rapport aussi étroit entre n'importe quelle thèse théologique et l'idée de l'existence de Dieu, surtout quand on ne perd pas de vue, que toute thèse théologique suppose d'avance Dieu, qu'elle considère comme son objet plus ou moins proche (Secunda conclusio est ista: nulla propositio theologica, quam format viator, est naturaliter demonstrabilis in via.... quia viator non potest habere tales conceptus evidentes naturaliter de deo, per quos sciat deum esse, igitur non potest naturaliter habere cognitionem talem de deo, virtute cuius probet evidenter aliquas veritates tales. Consequentia est nota, quia tales propositiones implicant subiectum esse. I Sent. q. 3, Ms. Crac. Bibl. Jag. 1499, fol. 17[r]). Sans doute, on considère Dieu comme un être absolument parfait, mais il n'est pas facile d'in-

diquer la voie que doit suivre le raisonnement pour aboutir à une conclusion nécessaire concernant son existence. C'est le principe de causalité qui semble nous conduire dans la voie la plus sûre, toutefois, même s'il était possible de prouver qu'il existe une cause de toutes choses, il n'en résulterait encore pas qu'elle fût plus parfaite que tous les autres êtres dans leur ensemble. Il n'y a enfin rien à espérer de la connaissance intuitive car nul homme sur terre ne connaît directement Dieu et n'est capable d'arriver par l'intuition à la notion d'un être absolument parfait dont il ne saurait du reste prouver l'existence (Intelligendo enim nomine Dei ens nobilius omnibus infinitis simul sumptis... non probatur nec cognoscitur nec naturaliter per evidentiam assentitur tale ens esse in universo, quia hoc maxime esset per viam causalitatis eo, quod esset causa prima respectu omnium, sed hoc non probat, buod esset nobilius omnibus simul sumptis... Secundo sic: ista cognitio, virtute cuius talia probarentur aut esset visio dei aut alia cognitio causata per propriam speciem dei talem, qualis nata est acquiri mediante visione rei... De facto communis viator non plus videt deum nec plus habet propriam eius speciem quam infidelis. Ibid. fol. 17[r]). Ce n'est même pas en niant la possibilité de prouver notre bonheur final, que Gottschalk tire de ces raisonnements la conclusion la plus extrême: il se montre encore plus radical: il affirme en effet que prouver notre béatitude éternelle, ce serait prouver également par là l'éternité des peines: or ces souffrances éternelles répugnent tellement à la raison naturelle, qu'elles semblent impossibles à admettre (Infero tria corollaria. Primum est, quod nullus viator potest naturaliter demonstrare aliquem articulum fidei... Tertio infero, quod beatitudinem nostram finalem non potest aliquis naturaliter probare..., quia est mere creata et probatur ex alio, quia si posset naturaliter probari, quod iusti praemiabuntur post hanc vitam, eodem modo posset probari naturaliter, quod mali punirentur post hanc vitam. Sed hoc non, quia hoc videtur repugnare rationi naturali..., quod aliquis cruciatur ardoribus in perpetuum. Ibid. fol. 17[r]).

L'opinion de Gottschalk sur la valeur des preuves en faveur de la thèse de l'unicité de Dieu, est surtout caractéristique, parce que à cette occasion, il distingue deux degrés de certitude dans la démonstration. La preuve peut d'abord être tellement stricte, que toutes les objections sont écartées d'emblée. Pourtant, les

preuves aussi solides sont plutôt rares chez Aristote: c'est pourquoi, il donne d'habitude des preuves d'un autre genre et fournit des arguments qui, tout en n'écartant pas tous les doutes, se montrent cependant plus convaincants que la preuve du contraire. Si par conséquent on ne perd pas de vue qu'Adam Woodham et Walter Chatton ont critiqué l'argumentation de Pierre d'Auriol en faveur du monothéisme, on devra reconnaître que comme toutes les autres preuves à l'appui de la thèse en question, ces arguments ne sauraient être rangés que parmi les preuves de la seconde catégorie et non parmi celles de la premiere (Tertia conclusio est ista: licet Deum esse unicum in numero non sit per se notum, est tamen aliquo modo naturaliter probabile... Aliquid probari naturaliter potest dupliciter intelligi: uno modo, quod talis ratio potest convincere adversarium taliter, quod non possit dissentire conclusioni nec apparenter respondere et sic paucas conclusiones probavit philosophus et isto modo nec philosophus nec alii doctores probant naturaliter deum esse —, quia valentissimi doctores scil. Adam supra primum Sententiarum dist. secunda et Chatton super eandem dist. respondet rationibus Petri Aureoli. Alio modo probatur aliquid naturaliter, quia talis ratio evidentius concludit conclusionem... quam quaecumque alia ratio ad oppositum... Infero tria corollaria. Primum est, quod rationes philosophorum volentium deum demonstrare non sunt demonstrationes... Tertio infero...: licet protervo non possit probari evidenter deum esse unum, tamen viro indiferenti magis concludunt rationes probantes unum deum esse quam variae solutiones, quas ad illas possit dari. Ibid. fol. 17r).

Le scepticisme de Gottschalk se fait encore jour au commencement du livre II. On ne saurait douter qu'en dehors de Dieu lui-même, toutes choses n'aient été appelées à l'être en vertu d'un acte créataur, mais on se tromperait en croyant qu'il est possible de prouver clairement cette thèse. On ne saurait prouver en effet que toutes choses procèdent de Dieu, sans penser qu'elles pourraient être sorties du néant; or cette pensée dépasse les limites de la raison naturelle. Il n'est donc pas étonnant qu'aucun philosophe païen n'ait réussi à démontrer clairement que toutes choses procèdent de Dieu comme de leur cause efficiente. Quant à Aristote et à Averroès, ils ont vraiment enseigné que certaines choses existent de toute éternité. Suivant ces philosophes, la ma-

tière première n'a jamais eu de commencement dans le temps, car pour commencer à être, elle aurait dû soit procéder d'une autre matière, soit exister avant elle-même; aucun des corps célestes n'a pu être formé dans le temps, car tous ils sont simples et ne contiennent pas de composants; enfin, les substances immatérielles n'ont jamais commencé à exister, car elles aussi sont simples et ne sont pas composée d'éléments constitutifs. Dans leurs raisonnements, le Stagirite et Averroès s'appuient sur deux principes fondamentaux: 1) tout devenir procède de quelque chose; 2°) les mouvements des sphères se produisent de toute éternité (Sit prima conclusio ista: licet omnia, quae non sunt deus, sunt facta de novo per creationem, hoc tamen non potest probari evidenti ratione. Probatur:... ponens omnia alia a deo esse facta de novo, necessario habet concedere alica fieri ex nihilo, sed hoc simpliciter intellectus humanus non potest capere in puris naturalibus existens... Infero tria corollaria... Primum est, quod philosophi puri gentiles nunquam probaverunt deum esse principium effectivum aliorum evidenter... Tertio infero, quod ex hoc praecise non invenitur posse probari naturaliter deum esse factorem omnium, sed quia oppositum huius non potest concipi per pura naturalia, patet ex tertia probatione... Secunda conclusio ista: de intentione Philosophi et eius Commentatoris fuit, quod non omnia entia alia a deo sunt de novo facta...; ista probatur ex duobus fundamentis...: quorum primum est, quod omne, quod fit, fit ex alico... secundum fundamentum ipsorum est: motum coeli nunquam incepisse... Ex quo infero, quod de opinione ipsorum fuit, materiam primam nunquam fuisse factam... secundo infero, ut ipsi opinati sunt, corpora coelestia non esse facta... tertio infero, quod dicti philosophi opinati sunt substantias abstractas non esse productas de novo... II. Sent., q. 1. Ms. Bibl. Jag. 1499, fol. 53v).

Gottschalk s'occupe également de l'âme et de ses rapports avec le corps. Il ne doute pas un instant qu'elle ne soit immatérielle et n'informe, par toute son essence, le corps et pourtant on peut avoir des doutes sur la valeur des preuves qu'on cite en faveur de la thèse d'après laquelle l'âme est la forme du corps. Il est vrai que dans son ouvrage *De anima* et dans le petit traité *De origine animae,* Albert le Grand a fourni une série de preuves à l'appui de cette opinion, mais Gottschalk ne veut pas se prononcer sur leur valeur. Il semble cependant résulter de ce qu'il

dit dans la suite, qu'en ce qui concerne l'âme, il partageait l'opinion des probabilistes (Istis praemissis sit ista conclusio: quamvis anima intellectiva est substantia spiritualis et incorporea, est tamen forma substantialis corporis humani unita... Utrum autem ista veritas potest demonstrari, de hoc est dubium. Albertus tamen Magnus in libro *De anima* et in quodam tractatu parvo, qui intitulatur *De origine animae*, nititur demonstrare eam a posteriori quam a priori. Utrum sit vel non sit, non curo pro praesenti. II. *Sent.* D. XVI et XVII, q. unica, Bibl. Jag. 1491, fol. 69r. Tertia conclusio... sit ista, quod non solum fide tenemus immo efficaci ratione, cum probabile est animam intellectivam esse formam substantialem hominis. Ibid. fol. 70r). Quoiqu'on admette l'existence d'une seule âme dans l'homme, il ne pense pas qu'on puisse se passer de l'hypothèse de la pluralité des formes substantielles, car autrement, on ne serait guère en état de prouver l'identité du corps du Christ avant et après que l'âme s'en est séparée. Gottschalk pense sans doute à la *forma corporeitatis* (Secunda conclusio sit ista: licet in homine non sint plures animae, in ipso tamen sunt plures formae substantiales distinctae... Secundam partem conclusionis probo... sic: quia idem fuit corpus Christi vivum et mortuum, igitur fuit in illo alia forma praeter animam intellectivam. Ibid. fol. 69v). En parlant des rapport entre l'âme et ses facultés, Gottschalk prend ouvertement position contre les idées de Saint Thomas; il cite entre autres le fait, que beaucoup d'éminents professeurs de Paris continuent à défendre la thèse de l'identité de l'âme et de l'ensemble de ses facultés (Primus modus istorum duorum non potest apprime verus esse, quia hoc sc. quod intellectus sit accidens animae forsan satisfaceret articulo..., sed secundus vel tertius modus mihi veri-similior apparet. Unde adhuc tenetur Parisius a multis reputatis et tenentibus idemptitatem realem potentiae animae cum essentia eius. I. *Sent.* q. 21, B. Jag. fol. 50v).

4. Richard Bilingham et Pierre Guichart. Comme je n'ai pas réussi à découvrir l'auteur du Cod. Vat. lat. 986, je me bornerai à parler de son opinion sur la possibilité d'une preuve à l'appui de la thèse de l'unicité de Dieu. Je traite ce sujet d'autant plus volontiers, que l'auteur anonyme reproduit à ce propos certaines pensées de Bilingham et de Pierre Guichart, dont le radicalisme rappelle les idées de Nicolas d'Autrecourt et de Jean

de Mirecourt. L'auteur du Cod. Vat. fait lui-même preuve de scepticisme, lorsque p. ex. il déclare qu'il n'y a pas d'argument capable de prouver d'une manière irréfutable que toutes choses procèdent de la volonté libre de Dieu (Prima conclusio, quod Deus extra se nullum effectum necessario agit. Cod. Vat. lat. 986, fol. 64^{v}. Secunda conclusio, quod quidquid Deus agit extra se, contingenter agit et haec dependet a prima; tertia, quod seclusa auctoritate fidei, cui fidelis non valet contradicere, rationes non cogunt. Ibid. fol. 65^{r}). Il se montre malgré tout plutôt modéré, quand il étudie la possibilité d'une preuve à l'appui du monothéisme. Il est vrai qu'à ses yeux, cette thèse n'est pas évidente en elle-même, et ne découle pas de prémisses évidentes; elle a cependant en sa faveur des arguments suffisamment solides, certainement plus convaincants que ceux sur lesquels s'appuie la thèse opposée. L'auteur emprunte ces arguments à Duns Scot et à Swineshead pour leur reconnaître la valeur d'une démonstration dialectique (Licet hoc non sit per se notum, nec necessario ex per se notis deductum, tamen hoc sufficienter potest concludi. Ibid. fol. 20^{r}. Pono rationem, propter quam teneo, quod ex notitia, quam habemus de Deo, sufficienter possumus concludere in entibus esse unum simpliciter infinitum, quia illud potest sufficienter sic concludi, quod per rationes probabiles potest convinci et per rationes magis apparentes, quam sint earum solutiones... Probatur minor primo de unitate per rationes Scoti, quas recitat Rosete. Ibid. fol. 21^{r}). L'auteur soutient contre Bilingham la possibilité d'une preuve dialectique à l'appui de la thèse monothéiste. Celui-ci a en effet présenté ses idées sous la forme de trois thèses: 1) On chercherait vainement la raison philosophique d'affirmer le monothéisme, car Dieu est une substance ou un accident; s'il est un accident, il est moins parfait que la substance, d'autre part, s'il est une substance, nous ne connaissons rien de lui, comme nous ne savons rien des substances en général. 2) Nous ne pouvons connaître clairement la différence entre l'accident et la substance. 3) Toutes les thèses philosophiques s'appuient en définitive sur a foi et exclusivement sur elle (Ex ista conclusione sic probata infero corollaria aliqua contra Bilingham ponentem tres conclusiones, quod non est praecise philosophantium dicere, quod sit dare unum primum infinitum et dicit, quod homo pollens ingenio, vigens in naturalibus, nulli sectae astrictus non habet hoc

concedere, quia tunc vel sciret, quod illud esset substantia vel accidens. Non primum, quia de nulla substantia habemus aliquem conceptum et sic(?) possemus scire evidenter, quando in sacramento esset substantia et quando non; nec accidens, quia omne accidens perfectius est quam substantia. Secundo, quod non est nobis naturaliter evidens, quod substantiae ab accidentibus differunt. Tertio, omnes propositiones philosophicae fundantur super fidem et super alica credita. Ibid. fol. 21r). Je dois encore ajouter que dans son commentaire sur le *De anima*, Nicolas d'Oresme traite également Bilingham de révolutionnaire dans le domaine de la pensée. Comme pour connaître la substance par des syllogismes compliqués nous partons des accidents sous lesquels elle se cache, son existence-même relève du domaine de la probabilité (Unde secundum opinionem Bilingham... substantia est quodammodo cooperta et involuta accidentibus et ideo intellectus primo intelligit accidentia et tunc per discursum iudicat substantiam esse et substantia non sentitur ymo solum accidentia, sub quibus latet abscondita, nec plus sentitur substantia secundum istum quam motor coeli. Et ideo dicunt, quod non est simpliciter evidens alicam substantiam esse immo solum probabile. *De anima*, l. I, q. 4. Ms. Bruges 514, fol. 74v).

Pierre de Guichart a subi l'influence de Bilingham. Il prétendait que comme nous ne connaissons pas le degré de perfection des êtres qui nous entourent, nous ignorons également si l'un ou l'autre n'est peut-être pas Dieu et si nous ne sommes pas Dieu nous-mêmes. Après des phrases aussi risquées, nous ne saurions nous étonner de voir Guichart affirmer qu'on pourrait parler de trois Dieux, si l'on ne tenait pas compte des gens simples (Ad secundum dicit P. de Guichart, quod nisi esset propter simplices, posset concedi, quod sunt tres dii. Sed contra: dicere, quod sunt tres dii, est haereticum et non est haereticum propter simplices, sed quia opponitur articulis fidei. I. *Sent*. D. II. q. 1. Cod. Vat. lat. 968, fol. 21r. Concedit P. de Guichart et accipit a Bilingam, quod philosophice loquendo posset esse aliquid Deus, qui non est Deus et aliud maius quam Deus et multa talia, quae non credo esse vera, ymo dico, quod implicat... Dicit P., quod de creatura nescimus, quantae sit perfectionis et per consequens nescimus, si sit perfectionis infinitae, sicut exemplificat de adamas, antequam visum fuit per experientiam, quod attraheret ferrum.

Nesciebatur hoc forte, si aliquid applicaretur, probaretur eius virtus et similiter de quacumque alia re. Et ex hoc infert, quod nescimus ymo habemus rationabiliter dubitare de quacumque re, utrum sibi debemus cultum latriae, ymo dubitat de se, utrum sit Deus. Sed ista sunt falsa et periculosa. Ibid. 21[r]). Il semble que le dérèglement de la pensée n'ait jamais dépassé au XIV siècle, les limites qu'il a atteintes chez Pierre de Guichart.

IV. La physique nouvelle.

IV. Duhem a eu le très grand mérite d'avoir montré comment la théorie de l'*impetus*, répandue autrefois par le néo-platonicien Jean Philopon, a pénétré au moyen âge dans les pays d'Occident, pour s'y maintenir jusqu'à la Renaissance, grâce aux oeuvres d'Ockham, de Buridan et d'Albert de Saxe. Jansen a prouvé ensuite qu'environ un demi-siècle avant Ockham, on rencontre la même théorie chez Pierre Olivi. On était étonné malgré tout de voir la théorie de l'*impetus* faire subitement son apparition chez Ockham et chez ses partisans, comme si les réalistes avaient voulu s'en tenir à distance. Nous apprenons cependant qu'elle était également répandue dans les milieux réalistes sur les bords de la Seine, avant qu'Ockham l'eût rappelée à Oxford.

1. François de Marchia a commenté les Sentences en 1320. Le quatrième livre du commentaire sur Lombard ne contient d'habitude rien de très intéressant pour l'historien de la philosophie, et pourtant c'est précisément dans la première *quaestio* de ce livre, sous le titre trompeur »Utrum in sacramentis est aliqua virtus supernaturalis... eis formaliter inhaerens« que François de Marchia a consacré deux articles entiers à la théorie de l'*impetus*. Au lieu d'*impulsus* et d'*impetus*, il dit, il est vrai, *virtus motiva*, mais ses idées, au fond, ne diffèrent pas de celles qu'on retrouve chez les représentants classiques de cette théorie au XIVe siècle. Pour l'histoire des conceptions physiques, trois points doctrinaux du commentaire de François de Marchia présentent une grande importance: 1°) la manière de prouver que le mouvement du mobile lancé est maintenu non par le milieu ou l'air, mais par l'impulsion communiquée au mobile par la main qui l'a lancé: 2°) l'idée que le milieu contribue cependant dans une certaine mesure à maintenir le mobile en mouvement: 3°) l'application aux sphères célestes du principe d'inertie encore insuffisamment for-

mulé. Dans son argumentation, il se refère au principe d'économie de la pensée pour établir que celui qui veut le prendre pour règle, doit chercher la raison de la continuation du mouvement dans le mobile lui-même et non dans le milieu ambiant (Melius tamen videtur, quod huiusmodi virtus sit in corpore quam in medio, quicquid de hoc dixerit Philosophus et Commentator: verum, quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauca: nunc autem nulla apparet necessitas ponere aliquid aliud a corpore moto cum virtute in eo recepta a principali movente esse causam effectivam motus, ergo nec medium. Sent. IV, q. 1, Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 15852, fol. 168[r]). Plus important est le fait que pour François de Marchia, la valeur d'une théorie est en raison du degré de facilité avec laquelle elle traduit les phénomènes observés (Tum secundo, quia hoc ponendo melius et facilius servantur omnia apparentia... quam tenendo virtutem huiusmodi esse medium... Ibid. fol. 168[r]). Or, la théorie de l'impulsion donnée au mobile est la seule qui puisse expliquer pourquoi le mouvement du mobile peut être absolument indépendant de l'air: pourquoi un corps pesant se meut avec plus de force qu'un léger brin de paille et pénètre profondément dans un gros tronc d'arbre; pourquoi enfin le mouvement de l'air dépend plutôt du mouvement du mobile que le mouvement du mobile ne dépend de celui de l'air (Salvatur, quod ipse lapis movetur aliquo modo per se, non per accidens ad motum aeris. Lapis primo movetur a manu proicientis ipsum per aer... Lapis vel quodcumque aliud corpus proiectum ut iaculum dividit medium, quod pertransit... Sed nullum istorum quinque salvari convenienter potest ponendo huiusmodi virtutem in medio. Ibid. fol. 168[r]. Perfectius enim movens movet et proicit lapidem debiti ponderis et longius et etiam facilius quam palea vel quodcumque aliud minus leve. Igitur, si palea propter sui levitatem non est mobile proportionatum virtuti motivae nec aer ipse. Ibid. fol. 167[r]. Iaculus profunditur in quercu et ita movetur, quod non potest aer ingredi antecedenter. Ibid. fol. 167[r]). Il est clair que les penseurs de ce temps durent avoir de la peine à s'émanciper de l'interprétation du mouvement admise jusqu'alors, puisque, tout en acceptant la nouvelle théorie, François de Marchia croyait tout de même que l'air ambiant exerce une certaine influence sur le mouvement. Cette attitude ne constitue nullement une exception, car même plus tard, cer-

tains terministes attribuaient à l'air un rôle auxiliaire dans le mouvement mécanique (Marsilius d'Inghen).

Duhem revient à plusieurs reprises sur l'importance de l'idée de Buridan, selon laquelle au commencement du monde, Dieu a pu donner une certaine impulsion aux sphères célestes, de sorte qu'elles ont continué à se mouvoir sans interruption en vertu du principe d'inertie. Or, François de Marchia a exprimé avant Buridan la même idée, en lui donnant d'ailleurs une forme plus compliquée. Il pense en effet que les Intelligences peuvent avoir été la cause du mouvement des sphères célestes, en leur imprimant une force de propulsion, en vertu de laquelle ces sphères se meuvent indéfiniment (Ex quo sequitur, quod Intelligentia cessante movetur coelum, quod adhuc moveretur sive revolveretur ad tempus per huiusmodi virtutem..., sicut patet de rota figuli, quae revolvitur ad tempus cessante primo movente. Ibid. fol. 168^{r}). Ainsi chez François de Marchia, nous trouvons également l'idée que la même mécanique régit les mouvements des corps célestes et des corps terrestres. Je dois encore ajouter que d'après François de Marchia, la propulsion considérée comme qualité distincte ou forme accidentelle, est autre chose que le mouvement lui-même et que sur ce point notre philosophe se rapproche de Buridan et s'écarte d'Ockham (Si quaeratur, qualis sit huiusmodi virtus, potest dici, quod non est forma simpliciter permanens nec simpliciter fluens sed quasi media. Ibid. fol. 167^{r}. Videtur posse concedi, quod coelum motum ab angelo recipit alicam virtutem sive formam aliam... a motu locali. Ibid. fol. 168^{r}).

2. W. Burleigh. Dans ses écrits sur la logique, comme dans son commentaire sur la Physique, Burleigh ne cesse de prendre à partie Ockham, pour réfuter les conséquences du principe d'économie (non sunt ponenda plura), auquel celui-ci attribuait une importance exagérée. En vertu de ce principe, Ockham avait rejeté en effet les relations réelles en métaphysique, comme il avait supprimé la différence réelle entre la qualité et la substance dans la physique; il ramenait aussi le mouvement et le temps à des termes connotatifs (*termini connotativi*) et s'opposait enfin aux idées jusque là admises sur le lieu extérieur. Ockham ne s'était pas contenté d'un commentaire sur la Physique et d'un autre sur P. Lombard, pour exposer ses idées nouvelles en rapport avec la physique; il avait composé un traité spécial où il

étudiait d'une façon détaillée l'espace, le mouvement et le temps: c'est le *De successivis* (l'abbé Baudry l'a signalé dans le Ms. Bibl. Nat. Par. F. l. 16130; il est également conservé dans les Mss. Bruges 500, fol. 123^{v}—134^{r} et dans Erfurt. O. 76, fol 157^{r}—174^{r}). Dans son commentaire sur la Physique, Burleigh réfute toutes ces idées d'Ockham concernant le lieu (Physic. I. Venet. 1491. fol. b — 3, l. IV. fol. l — 8^{v}), le changement et le temps (Physic. III fol. h — l^{r}). Mais il tombe lui-même dans l'exagération, en voulant réaliser les concepts du point, de la ligne et de la surface (Physic. I, fol b — 3^{v}). C'est surtout contre Burleigh, semble-t-il, que Buridan a dirigé son petit traité intitulé *De punctis.*

Burleigh ne pouvait s'accomoder non plus des idées nouvelles sur la cause du mouvement mécanique. Il se rendait compte de la relativité du mouvement perçu, lorsqu'il disait qu'un corps nous paraît en mouvement, soit parce qu'il se meut réellement soit parce que nous mêmes nous avons changé de position dans l'espace. Tout partisan qu'il se déclare de la théorie de l'immobilité de la terre, il ne reconnaît pas moins que ceux qui admettaient la possibilité de la rotation de la terre autour de son axe, expliquaient parfaitement eux aussi l'alternance du jour et de la nuit. Il serait impossible de rendre compte des phénomènes astronomiques, dans le cas seulement où l'on nierait aussi bien le mouvement de la terre que celui des étoiles. La conception du mouvement telle que l'entendait Burgleigh, n'était donc pas tellement étroite; néanmoins nous ne devons pas perdre de vue qu'il l'avait empruntée au commentaire de Saint Thomas sur le *De coelo et mundo*: 1) Saint Thomas, *De coelo et mundo*, l. II., lect. XI., ed. Leon., p. 162: Quod enim motus appareat, causatur vel ex motu visibilis vel ex motu videntis. Et ideo quidam ponentes stellas et totum coelum quiescere, posuerunt terram, in qua nos habitamus, moveri ab occidente in orientem. 2) Burleigh, *De coelo et mundo*, l. II., lect. 43. Cod. Vat. lat. 2151, fol. 201^{r}: Motus apparens vel est propter motum videntis vel visibilis... Sciendum, quod propter hoc, quod aliqui crediderunt astrum et coelum quiescere, dixerunt terram circulariter moveri). Dans le commentaire sur le *De coelo et mundo*, comme dans celui sur la Physique, Burleigh se révèle conservateur rejetant la théorie de l'*impetus* et expliquant le mouvement du mobile dans l'espace

par l'action de l'air ambiant (Motus proiectorum causatur ex hoc, quod proiciens movet aerem... et partes motae ducunt proiectum. *De coelo et mundo*, l. II, lect. 35, Cod. Vat. lat. 2151 fol. 197v). Dans le commentaire sur la Physique, Burleigh prend nettement position contre les partisans de la théorie de *l'impetus* et tâche de prouver que l'air mis en mouvement par celui qui a lancé le mobile, explique d'une façon satisfaisante le mouvement de translation de celui-ci (Quidam tamen dicunt, quod a primo proiciente causatur in proiecto aliqua virtus, quae movet proiectum... Non est verum, quia aer habet virtutem continuandi motum. Physic. l. VII., tr. II. Papiae 1498, fol. s — 5r).

3. J. Buridan et Albert de Saxe. Depuis Duhem, on a souvent rapporté un dire d'Albert de Saxe, suivant lequel un de ses maîtres aurait prétendu qu'il n'est pas possible de montrer par des arguments stricts la fausseté de la théorie qui affirme la rotation de la terre autour de son axe. Essayons d'identifier la personne de ce maître.

Albert de Saxe s'occupe du problème relatif au mouvement de la terre dans le livre II du *De coelo et mundo*, où il lui consacre entièrement la *quaestio* XIII (utrum motus coeli ab oriente ad occidentem sit regularis), ainsi que la *quaestio* XXVI (utrum terra in medio coeli seu in medio mundi semper quiescat vel semper moveatur). Il rappelle dans la première que certains astronomes de l'antiquité expliquaient l'alternance du jour et de la nuit en admettant que la terre tourne autour de son axe. Il croit cependant que cette théorie entraînerait une série de conséquences logiques, incompatibles avec la réalité. En effet, si la terre tournait réellement de l'occident à l'orient, les corps lancés et les animaux auraient de bien plus grands obstacles à vaincre pour se mouvoir à l'est que pour avancer dans le sens opposé; les hommes et les animaux auraient trop chaud par suite du frottement de l'atmosphère, et un corps lancé verticalement en l'air, ne retomberait pas au même endroit, parce que entre temps, la terre aurait tourné d'un certain angle. Si ces objections sont des arguments plutôt éloquents contre l'hypothèse en question, elle est encore plus fortement ébranlée par le fait qu'elle n'explique pas tous les changements de la position des planètes. Dans la *quaestio* XXVI, Albert de Saxe énumère les arguments qu'on cite d'habitude à l'appui de la rotation de la terre (Et possunt adduci

aliquae rationes... Prima persuasio etc. V. plus bas p. 147, le texte de ces arguments comparé avec celui Buridan), mais il ajoute qu'aucun ne résiste à la critique et qu'on chercherait en vain une réponse satisfaisante aux objections dont il parle dans la *quaestio* XIII, en particulier à l'objection que la théorie nouvelle est incapable d'expliquer tous les changements se produisant dans la position des planètes. Il s'étonne par conséquent qu'un de ses maîtres ait pu croire qu'il n'y avait pas d'argumentes solides pour la combattre. Ce *magister* a montré l'insuffisance de l'argumentation en faveur du mouvement de la dernière sphère céleste et la faiblesse des preuves contre la thèse de la rotation de la terre autour de son axe; toutefois, il n'a ni cité, ni réfuté l'objection principale contre la rotation de la terre, car il n'avait pas remarqué que cette théorie ne rendait pas compte des oppositions et des conjonctions des planètes (Circa tamen istam quaestionem vel conclusionem est advertendum, quod unus e magistris meis videtur velle, quod non sit demonstrabile, quin possit salvari terram moveri et coelum quiescere. Sed apparet mihi, sua reverentia salva, quod immo, et hoc per talem rationem: nam nullo modo per motum terrae et quietem coeli possumus salvare oppositiones et coniunctiones planetarum nec eclipses solis et lunae. Verum est, quod istam rationem non posuit nec solvit, licet plures alias persuasiones, quibus persuadetur terram quiescere et coelum moveri, ponat et solvat. *De coelo et mundo*, l. II. q. XXV., Venet. 1497, fol. g — 5r). Quel était donc le maître, qui avant Albert a exprimé des opinions pareilles sur le problème dont nous nous occupons? Jetons d'abord un coup d'oeil sur le commentaire de Buridan sur le *De coelo et mundo*, que contiennent le Ms. Bruges 477 et le Cod. lat. monac. 19551.

Buridan rappelle dans ce commentaire que la thèse de la rotation de la terre autour de son axe a plus d'une fois passé pour vraisemblable, parce qu'elle rendait parfaitement compte de l'alternance du jour et de la nuit. Il est vrai qu'à première vue le témoignage des sens contredit cette théorie, mais celui-ci repose sur une illusion qui dans la vie quotidienne, se produit dans de nombreux cas accessibles au contrôle des sens. Si par exemple pendant une traversée en bateau, nous nous trouvons dans une certaine disposition d'esprit et si nous regardons un autre bateau immobile en face du nôtre, il nous semble que nous restons en

place et que le bateau d'en face est en mouvement. Une illusion analogue pourrait expliquer le phénomène que la terre nous semble immobile et que le soleil se meut de l'orient à l'occident. La nouvelle hypothèse admet de plus que les planètes et les sphères qui leur correspondent, se meuvent pendant des espaces de temps différents, suivant la longueur des distances parcourues. Si les choses se passaient réellement comme l'admet l'hypothèse, le monde considéré comme phénomène nous paraîtrait tel que nous le voyons à présent; en d'autres termes, la théorie du mouvement de la terre ne contredirait en rien les phénomènes que nous observons (Utrum ponendo, quod terra moveatur circulariter circa centrum suum et super polos proprios, possent salvari omnia nobis apparentia... Sciendum est ergo, quod multi tenuerunt tamquam probabile, quod non contradicit apparentibus terram moveri circulariter modo praedicto et ipsam quolibet die naturali perficere unam circulationem de occidente ad orientem revertendo iterum ad occidentem scil. si aliqua pars terrae signaretur, quia tunc oportet ponere, quod spera stellata quiescit, et tunc per talem motum terrae fierent nobis nox et dies ita, quod ille motus terrae esset motus diurnus. Et potestis de hoc accipere exemplum, quia si aliquis movetur in navi et imaginatur se quiescere et videat aliam navem, apparebit sibi, quod illa alia navis moveatur, quia omnino taliter se habebit oculus ad illam aliam navem, si propria navis quiescat et alia moveatur, sicut se haberet, si fieret e contrario. Et ita etiam ponamus, quod spera solis omnino quiescat et terra portando circumgiretur, cum tamen imaginemur nos quiescere, sicut homo existens in navi velociter mota non percipit motum suum nec motum navis, tum certum est, quod ita sol nobis oriretur et postea nobis occideret, sicut modo facit, quando ipse movetur et nos quiescimus. Verum est tamen, quod si illa spera stellata quiescit, opportet omnino concedere, quod sperae planetarum moventur... sicut terra scil. de occidente ad orientem, sed quia terra est minoris circuli, ideo in minori tempore perficit suam circulationem. *De coelo et mundo*, l. III., q. 23, Ms. Bruges 477, fol. 201[v]).

Nous sommes ici en présence d'une façon de raisonner, que nous voyons se répéter chez différents penseurs dans le courant de tout le XIVe siècle. La seule différence que nous observons, c'est que les uns, comme Albert de Saxe, se montrent plus con-

servateurs que leur maître, tandis que d'autres, par exemple Nicolas d'Oresme, sont des partisans plus décidés du progrès.

Après avoir exposé la théorie de la rotation de la terre autour de son axe, en rapport avec la relativité de la perception du mouvement et avec la relativité du movement même, Buridan énumère une série de preuves qu'on cite à l'appui de cette hypothèse. Les quatre premières preuves empruntées à la métaphysique, ont pour nous moins d'intérêt que la cinquième, qui s'appuie sur le principe d'économie. Ce qui nous frappe le plus, c'est de découvrir les mêmes preuves dans le commentaire d'Albert de Saxe sur le *De coelo et mundo*, et avec toute l'allure d'un résumé (Buridan: Volentes istam opinionem forte gratia disputationis sustinere ponunt ad eam quasdam persuasiones. Prima est, quia coelum... non indiget terra.... modo rationabilius, quod illud, quod indiget aliquo, moveatur ad aquirendum illud... Secunda persuasio... corpora caelestia valde (sunt) nobiliora et melius se habentia quam terra... Tertia persuasio est, quia nobiliores conditiones debent corporibus caelestibus..., sed nobilius est... quiescere. Quarta persuasio est, quia sic... nos habitaremus ad dexteram coeli et sursum... et et hoc videtur valde rationabile. Ultima persuasio est, quia sicut melius est salvare apparentia per pauciora... ita melius est salvare per faciliorem. Modo facilius est movere parvum quam magnum... *De coelo et mundo*, l. III, q. 22, fol. 201ᵛ. 2) Albert de Saxe: Et possunt adduci aliquae persuasiones: 1. Coelum non indiget terra... motus est propter indigentiam... 3. Quies est nobilior conditio.. 4. Melius est salvare apparentia per pauciora..., modo, cum facilius sit movere parvum quam magnum... *De coelo et mundo*, l. II, q. 26, Venet. 1497, fol. g — 4ᵛ). Après avoir produit ces arguments, Buridan déclare inopinément que malgré tout, on ne peut guère admettre cette théorie, car une série d'objections s'y oppose: 1) elle est en contradiction avec Aristote; 2) nous voyons nettement les étoiles se mouvoir de l'orient à l'occident; 3) nous ne sentons pas la résistance de l'air que nous devrions sentir, si la terre tournait autour de son axe; 4) nous ne sentons pas monter la température, phénomène qui devrait se produire par suite du frottement contre l'atmosphère; 5) un corps lancé verticalement en l'air tombe à l'endroit d'où il a été projeté. Ce qui nous intéresse le plus pour le moment, c'est que tout en se prononçant, sincèrement ou non contre la

théorie nouvelle, Buridan réfute toutes les objections destinées à la combattre: c'est seulement après avoir répondu à la dernière, qu'il déclare que cette réponse n'est pas tout à fait satisfaisante (Sed tamen ista opinio non est tenenda, primo, quia est contra auctoritatem Aristotelis et omnium astrologorum, sed illi respondent, quod auctoritas non demonstrat et sufficit astrologis ponere modum, per quem solventur apparentiae... Alii arguunt..., quia ad sensum stellae apparent nobis moveri de oriente ad occidens... Alia apparentia... sentiremus notabiliter aerem nobis resistentem... Allia apparentia... calefieremus moti... Ultima apparentia... ante casum sagittae pars terrae, a qua emittebatur sagitta, esset elongata per unam lentam. Sed... illi volunt respondere... quia aër motus cum terra sic portat sagittam... Sed ista evasio non sufficit. *De caelo et mundo*, l. III, q. 22, fol. 202[r]). Si nous ne perdons pas de vue que d'après Albert de Saxe, un de ses professeurs (unus e magistris meis) prétendait qu'on ne pouvait faire d'objections irréfutables à la théorie de la rotation de la terre; si nous nous rappelons que ce professeur réfutait différentes objections et n'a passé sous silence que les différentes oppositions et conjonctions des planètes ainsi que les éclipses, — nous devrons reconnaître, que toutes ces circonstances s'accordent parfaitement avec ce que nous venons de dire de Buridan.

On répète volontiers avec Duhem qu'Albert de Saxe a attiré le premier l'attention sur les processus d'érosion qui se produisent sur le globe, de sorte que la terre se meut continuellement sous l'influence de ces agents, pour se maintenir au centre de l'univers. Cette idée n'est cependant pas une pensée originale d'Albert de Saxe (*Physic.* l. II, q. 6. Par. 1516, fol. 13[r]): nous la trouvons en effet avant lui sous une forme plus étendue chez son maître Buridan, dans le commentaire sur le *De longitudine et brevitate vitae*, ainsi que dans le *De caelo et mundo* (Videmus, quod fluvii ex superficie terrae discopertae et ex montibus fluunt continue in mare; ideo est, quod a sole nunquam mare est consumptum et isti fluvii portant secum multum de terra.... ideo oportet, quod tota terra simul moveatur ad hoc, quod semper medium gravitatis sit in medio mundi. *De l. et br. vitae*, Par. 1516, fol. 50. Cfr. *De caelo et mundo*, l. III, q. 23). Parmi les élèves de Buridan, il n'y en eut pas un seul, semble-til qui n'aît répété cette opinion sur le mouvement du globe, quoique certains d'en-

tre eux se fussent refusés à admettre sa théorie sur la rotation de la terre.

Il faudrait encore dire quelques mots des devanciers de Buridan, en ce qui concerne l'interprétation de l'idée de l'*impetus*. Les rapports entre Buridan et ses précurseurs sont plus clairs dans la rédaction que nous trouvons dans les Ms. H. Garonne 6 et Erfurt. F. 298, que dans l'édition imprimée du commentaire sur la Physique, dans laquelle a puisé Duhem. En effet, dans ces manuscrits, Buridan mentionne expressément deux courants d'idées dont l'un identifiait l'*impetus* avec le mouvement-même, tandis que l'autre le considérait comme une qualité permanente (Aliqui ponunt, quod illa res non est aliud quam ipse-met motus... Et dicunt alii probabiliter, quod vis illa est quaedam qualitas permanentis naturae. Physic. l. VII, q. 3, Ms. H. Garonne fol. 121r). On ne saurait douter que le premier courant ne fût représenté par Ockham: en ce qui concerne le second, Buridan pensait sans doute à François de Marchia, quoique à proprement parler, celui-ci eût considéré l'*impetus* comme quelque chose d'intermédiaire entre la *qualitas permanens* et la *qualitas fluens* (Si quaeratur, qualis sit huiusmodi virtus, potest dici, quod non est forma simpliciter fluens sed quasi media. F. de Marchia, Sent. l. IV, q. 1. Ms. Par. Nat. F. l. 15852, fol. 167v).

J'ai déjà dit ailleurs que la différence qui séparait sur l'*impetus*, les idées d'Ockham de l'opinion de Buridan dépendait de la façon différente dont l'un et l'autre concevaient le mouvement. (Cfr., mes *Courants critiques*..., p. 48).

3. Dominique de Clavasio, médecin et mathématicien qui vivait à Paris au milieu du XIVe siècle, a suivi Buridan dans sa conception de l'impetus, quoiqu'il eût partagé les idées d'Albert de Saxe sur la rotation de la terre autour de son axe. Dans son commentaire sur le *De caelo et mundo*, c'est la *quaestio* XIV du livre II (Utrum motus naturalis sit velocior in fine quam in principio. Cod. Vat. lat. 2185, fol. 17r) et la *quaestio* XXV du même livre (Utrum terra semper quiescat. Ibid. 19v), auxquelles il faut attacher le plus d'importance. L'accélération du mouvement des corps qui tombent ne saurait être mise en doute, et seules sont en conflit les différentes théories destinées à expliquer ce phénomène. Il faut considérer comme vraie la théorie de l'*impetus*, qui explique l'accéleration du mouvement, en supposant qu'en

dehors de la pesanteur, l'*impetus* communique aux corps qui tombent un mouvement de plus en plus rapide. (Alia est opinio, quae ponit, quod quando aliquid movet lapidem per violentiam, cum hoc, quod imponit sibi virtutem actualem, imponit sibi quendam impetum. Modo eadem gravitas non solum dat mobili motum eundem actualiter sed etiam dat sibi virtutem motivam et impetum et quantum illa virtus est fortior, tanto est maior impetus et ideo esset maior velocitas cum impetu. Ibid. 17[r]). Comme pour Buridan, l'*impetus* entre pour Clavasio dans la catégorie de la qualité. (Quid autem sit ipse impetus —, forte est qualitas et hoc opportet poni, quia aliter non potest esse motus violentus. Ibid.).

Clavasio fait sienne la théorie de Buridan, d'après laquelle sous l'influence de l'action du soleil et de différents autres facteurs qui érodent l'écorce de la terre, celle-ci ne cesse d'exécuter des mouvements pour maintenir son centre de gravité dans le centre de l'univers. Il a de la peine à admettre la théorie nouvelle de la rotation de la terre autour de son axe, car il pense comme Albert de Saxe: qu'elle est incapable d'expliquer l'opposition et la conjonction des planètes. La façon dont il s'exprime nous permet de supposer qu'il considérait Buridan comme celui qui s'efforçait de prouver alors sur les bords de la Seine, la possibilité de la rotation de la terre autour de son axe. (Alii accipiunt imaginationem de motu terrae, quae non potest improbari de rationibus communibus motuum, quia dicunt, quod caelum quiescit et terra movetur. Sed impossibile est hoc sustineri tantum ad omnes speras planetarum... Sed de ultima spera aliqui dicunt, quod minora corpora possunt in minori tempore complere circulationes suas, quia habent paucum de spatio. Modo et terra, cum sit minor sperarum, complet circulationem suam in una die naturali. Ibid. 19[v]).

4. Nicolas d'Oresme. Lorsqu'on compare entre eux les trois commentaires de Nicolas d'Oresme, c'est-à-dire le commentaire latin sur le *De sphaera*, le commentaire latin sur le *De caelo et mundo*, enfin le commentaire français sur le même ouvrage, on s'aperçoit qu'il proclame avec une conviction croissante, la théorie du mouvement rotatoire de la terre autour de son axe. Le commentaire latin sur le *De sphaera*, a été certainement composé avant le commentaire latin sur le *De caelo et mundo*, puisque dans celui-ci, nous trouvons des citations empruntées à celui-là. (Adhuc circa secundum librum habent locum quaestiones de fi-

gura..., sed factae fuerunt super de spera. *De caelo et mundo*, l. II, q. 15. Ms. Erfurt. quarto 299, fol. 40r). Le traduction française du *De caelo et mundo* accompagnée d'un commentaire, a très probablement paru après le commentaire officiel latin, destiné aux écoles. Pour pouvoir se rendre compte du progrès par lequel, d'une attitude hésitante. Oresme a fini par aboutir peu à peu à l'affirmation décidée de la nouvelle hypothèse, il faut examiner tour à tour les trois commentaires déjà mentionnés.

Dans le commentaire sur le *De sphaera*, l'auteur s'engage 1°) à donner plusieurs *conclusiones;* 2°) à en déduire des corollaires; 3) à indiquer et à écarter certaines difficultés, enfin; 4) à préciser son propre point de vue. (Circa quaestionem istam primo ponam conclusiones, secundo ex his inferam corollaria..., tertio movebo dubia et dissolvam, quarto concludendo ad quaestionem dicam. *De sphaera*, q. 8, Cod. Vat. lat. fol. 74r). Dans la première partie, il parle de la relativité de la perception du mouvement et de la relativité du mouvement même, pour appuyer sur ces idées la théorie de la rotation de la terre autour de son axe et pour rendre compte de l'alternance du jour et de la nuit. Pour prouver cette théorie, il cite deux arguments, que nous avons déjà rencontrés chez Buridan (1. Frustra fit per plura... 2. Nobiliori orbi debetur nobilior conditio. Ibid. fol. 74r). La seconde partie parle des mouvements des corps célestes qu'il faut admettre, lorsqu'on s'est placé au point de vue de la rotation diurne de la terre. Dans la troisième, l'auteur esquisse à grands traits les deux théories astronomiques, pour s'occuper ensuite dans les moindres détails des objections qu'on avance pour combattre l'hypothèse de la rotation de la terre. Si nous examinons de plus près ces objections, nous ne tardons pas à nous apercevoir qu'excepté la troisieme et la cinquième objection, nous les avons trouvées toutes chez Buridan (1. Vides solem et stellam in oriente et postea in occidente. 2. Aër impediret..., esset ventus sicut, quando homo currit 3. Sagitta... proiecta versus occidentem non moverentur. 4. Experientia est de lapide, quia si ita dimittatur, cadens non cadet in loco, qui est sub isto. *De sphaera*, q. 8, fol. 74r). La réfutation des objections tirées de l'expérience, *experientia*, ne s'écarte pas non plus de celle dont s'est servi Buridan. Vient ensuite une série d'objections *ex ratione*, dont nous connaissons aussi la plus grande partie (1. Sol et luna non fierent quando propinquiores quando re-

motiores, 2. Omne corpus naturaliter quiescit in suo loco. 3. Aut hoc erit naturaliter et hoc non... aut violenter et hoc non, 4. Quae moventur, aliquo moventur, 5. Haec positio esset destructio totius astrologiae. Ibid. fol. 74[v]). Oresme écarte également toutes ces difficultés, pour déclarer inopinément dans la quatrième partie, tout comme l'a fait autrefois Buridan, que malgré tout ce n'est pas la terre, mais le ciel qui exécute un mouvement diurne. Nous ne connaissons pas de preuves exactes dans ces questions, aussi faut-il nous contenter de la vraisemblance, voire même ranger le problème dans le domaine de la foi. (Nunc vero quantum ad quartum principale dico, quod rei veri-similiter est, quod terra non sic movetur sed solum caelum. Dico tamen, (quod) quaestio non posset sic aliqualiter demonstrari, licet persuaderi (possit), ut patuit ex positione et ideo quaestio est credita. Ibid. 74[v]).

La *quaestio* analogue dans le commentaire latin sur le *De caelo et mundo* (l. II, q. 15: Utrum tota terra semper quiescat), se distingue par une structure bien plus simple; en effet, après avoir proposé les considérations initiales indispensables pour formuler le problème, et expliqué la relativité des mouvements perçus, Oresme cite immédiatement des arguments *ex ratione* en faveur de la thèse de la rotation diurne de la terre (1. Quod indiget aliquo, potius debet moveri..., modo terra indiget influentia caeli, 2. Videtur, quod nobilius sit quiescere quam moveri..., modo ita est, si ponatur, quod terra moveatur, 3. Omnis motus circularis esset ab occidente, ergo... pars, in qua nos habitamus, esset nobilior. 4. Frustra fit per plura. *De caelo et mundo,* l. II, q. 15, Ms. Erfurt quarto 299, fol. 39[r]). Encore une fois, ce sont là des idées que nous connaissons pour les avoir déjà rencontrées chez Buridan. Tout comme chez celui-ci, viennent ensuite des objections, dont les unes *ex experientia,* les autres *ex ratione.* (Experientia: 1. Ad sensum apparent stellae moveri de oriente ad occidentem, 2. Aër deberet sentiri, ac si ventus veniret ab oriente, 3. Domus et arbores deberent calefieri ex tam forti motu, 4. (experientia) est de sagitta tracta versus occidentem. 5. Lapis proiectus recte sursum non deberet cadere in loco, a quo proiciebatur. Ex ratione: 1. Tunc astrologia esset falsa et omnes tabulae. 2. Hoc videtur esse contra omnes philosophos et etiam contra theologos; 3. Non videtur, quae esset illa virtus, quae sic posset terram violentare; 4. Omne corpus naturaliter quiescit in suo loco: 5. Omne motum

indiget alico quiescente: 6. Arguitur fortius, a quo esset iste motus. Ibid. 39r—40r). Immédiatement après chaque objection, on voit suivre une longue réponse à celle-ci, exactement comme chez Buridan. Après avoir achevé la discussion détaillée de la théorie de la rotation de la terre, Oresme rappelle qu'il est une autre théorie, opposée à la première, à l'appui de laquelle on peut même citer des preuves plus convaincantes, en particulier les arguments 4 (*sagitta*) et 5 (*lapis proiectus*), empruntés à l'expérience, ainsi que l'argument 6 *ex ratione*. (Dico, quod est alia via communior et est Aristotelis, quod terra non sic movetur et fortiores probationes ad hoc sunt sicut illa experientia de sagitta et etiam de proiectis sursum et ratio, quae quaerit, a quo esset iste motus. Ibid. fol. 40r). L'ancienne théorie de la rotation diurne des cieux autour de la terre, ne s'est probablement trouvée dans le commentaire, qu'en vertu de la force d'inertie et grâce à la tradition. Oresme en parle à peine en passant, quoiqu'il ajoute qu'elle a pour elle des arguments plus convaincants, auxquels il a déjà répondu auparavant. Encore une fois, nous ne pouvons considérer comme simple concours de circonstance, le fait que pour appuyer la thèse du mouvement des cieux autour de la terre, Oresme comme avant lui Buridan, cite surtout le phénomène du corps lancé en l'air qui retombe au même endroit, phénomène, que du reste on se plaisait à citer par amour de la tradition.

La vraie pensée et les tendances de Nicolas d'Oresme se manifestent avec encore plus de clarté dans le commentaire français sur le *De caelo et mundo*, dont on connaît la *quaestio* la plus importante par l'article de Duhem (Rev. gén. des Sciences XX, 21). Dans la première partie de cette *quaestio*, Oresme déclare »que l'on ne pourroit prouver par quelconque expérience que le Ciel soit meu de mouvement journal et la Terre non«, et il dit dans la seconde partie »que ce ne pourroit estre prouvé par raison«: enfin dans la troisième, il cite »plusieurs belles persuasions à montrer que la terre est meue de mouvement journal et le Ciel non«. La *quaestio* entière se propose de fournir les preuves de la théorie du mouvement diurne, et quoiqu'on voie encore revenir l'idée que la théorie contraire peut également être étayée par des arguments, cette opinion n'est exprimée que pour dire qu'il faut les ranger dans la catégorie des *persuasiones* et qu'on peut admettre l'hypothèse de la rotation diurne de la terre. (Nonobstant les rai-

sons au contraire, car ce sont persuasions qui ne concludent pas évidemment. Duhem. p. 872). Oresme exprimait sa pensée de plus en plus clairement et s'il ne considérait les preuves à l'appui de son opinion que comme des *persuasiones*, il ne faut pas oublier que dans le *De revolutionibus orbium caelestium*, Copernic n'attribue encore à sa théorie que la note d'une plus grande vraisemblance par rapport à l'hypothèse contraire. (Vides ergo, quod ex his omnibus probabilior sit mobilitas terrae. *De revolutionibus,* l. I, c. VIII. Varsaviae, p. 31).

La méthode que suit Nicolas d'Oresme dans son raisonnement, nous intéresse aujourd'hui à un plus haut degré, que la théorie même qu'il s'efforçait de prouver. Il commençait par la relativité du mouvement en général. Après avoir constaté un changement dans la distance qui sépare deux corps »A« et »B«, il n'est pas possible de déterminer lequel est en mouvement. Oresme rappelle ensuite le phénomène déjà observé par Buridan: quand nous allons en bateau, il nous arrive d'attribuer le mouvement de notre vaisseau à un autre qui se trouve en face. Si l'on admet par conséquent que la terre avec l'atmosphère qui l'entoure, correspond au corps »A«, tandis que tout le reste, y compris toutes les sphères célestes, est représenté par le corps »B«, il serait impossible de décider, tout comme dans le cas précédent, si le changement observé dans la position de la terre par rapport au ciel est attribuable à la rotation de celle-là ou au mouvement de celui-ci. Oresme s'est probablement plu lui-même à raisonner comme il l'avait fait, puisqu'il a répété presque textuellement le même raisonnement dans les trois commentaires mentionnés. (Sit ista prima conclusio, quod si non essent in mundo nisi duo corpora et partes eorum vel contenta in eis, et alterum illorum moveatur, dico, quod per nullam experientiam sive evidentiam posset sciri, utrum illorum duorum movetur... Ex hoc infero, quod »A« et »B« moventur eodem motu et eadem velocitate. *De sphaera* q. 8, fol 74r Sint »A« et »B«, tunc non percipitur motus, nisi quia percipiuntur aliter invicem se habere... Secundo patet exemplo, quia si homo esset in una navi et non videret nisi unam aliam navem et una moveretur alia quiescente.... nunquam posset percipere istam alternationem et ita de aliis... Secunda suppositio est, quod conformiter in hoc mundo sunt duo corpora totalia scil. totum caelum... et alia elementa saltem terra. Tertio, quod licet certo sit, quod

motus diurnus est. tamen nullo modo potest sciri..., quod istorum duorum moveatur. *De caelo et mundo,* q. 15, Ms. Erfurt quarto 299, fol. 39).

5. Pierre Ceffons. L'influence de Nicolas d'Oresme ne s'est peut-être manifestée chez aucun écrivain du XIVe siècle avec autant de force et de netteté, que chez Pierre Ceffons, moine cistercien de Clairvaux et auteur d'un commentaire sur P. Lombard. Dans la question 4 du livre II de cet ouvrage, il se demande d'abord, si des opinions aussi généralement admises, que celles que le monde est fini, qu'il est un et que les sphères célestes se meuvent sous l'influence des Intelligences, s'appuient réellement sur des preuves strictes. Il répond par la négative, surtout en ce qui concerne le mouvement des sphères célestes, car il est bien plus aisé de l'expliquer par l'action d'un moteur matériel ou par un force propre et inhérente aux sphères, que par l'intervention des Intelligences (Octava conclusio: non est naturali ratione convincente omnem protervum sufficienter probatum, quod alica intelligentia moveat orbes. Sent. Ms. Troyes fol. 101). Dans la *quaestio* suivante du commentaire de Ceffons, nous retrouvons toutes les objections à la thèse du mouvement rotatoire de la terre, qu'Oresme a réunies, pour les réfuter les unes après les autres, ce qui nous montre dans toute sa force l'influence d'Oresme sur le bachelier cistercien. Ce dernier cite les mêmes objections qu'Oresme et les réfute de la même façon. Il ne faut pas considérer comme vraie la théorie qui admet la rotation de la terre, quoique d'autre part la thèse opposée ne soit étayée par aucun argument strict. (Ponendo, quod ista terra moveatur ab occidente in oriens, salvantur apparentiae de motu diurno et quaecumque ponuntur de motu primi mobilis. Sed contra hoc sunt experientiae...: 1. Videmus stellas... oriri et occidere. Dicimus, quod hoc propter motum nostrum, sicut existens in navi reputat arbores moveri. 2. Contra orientem per aërem impediremur.: 3. Experientia de sagitta tracta versus occidentem. 4. De lapide. 5. Non salvarentur... oppositiones et eclipses. 6. ...grave naturaliter quiescit in loco suo. 7. vel hoc esset a sola natura gravitatis vel ab alio... 8. Hoc esset destruere omnem astrologiam. Dico quod non, immo tabulae et ascendentiae et omnia alia salvarentur. Hoc tetigit secundum dictum priscorum. Dico tamen, quod non est sic, licet oppositum non possit efficaciter probari. Ibid. fol. 102^r^).

6. Henri de Hassia (Hainbuch). Dans un petit traité intitulé *De reductione effectuum*, Henri de Hassia prend à partie l'occultisme médiéval et tâche de prouver qu'on peut expliquer tous les faits d'une façon satisfaisante par les propriétés accessibles aux sens, de sorte qu'il est absolument superflu d'en appeler aux propriètés mystérieuses et occultes des choses. On peut distinguer des propriétés primaires et des propriétés dérivées des choses, surtout lorsqu'il s'agit de qualités. Dans la catégorie des propriétés dérivées, il faut ranger entre autres l'*impetus*, qui est capable de produire les différentes formes du mouvement local (puto igitur species qualitatum activarum sufficere et earum combinationes ad salvandum omnes effectus, propter quos quidam opinati sunt occultas influentias et virtutes in rebus inferioribus et superioribus. *De reductione*, Ms. Bibl. Nat. Par. 2831, fol. 111r. Consurgunt diversae species motivarum qualitatum, quas vocant impetus motionis, quorum quidam est motionis circulariter ut apparet in mola fabri et quidam rectae. Ibid. fol. 110r). Comme Nicolas d'Oresme et Pierre d'Ailly, Henri de Hassia attaque l'astrologie de l'époque dans son ouvrage *De habitudine causarum*, où il tâche de prouver qu'aucune force mystérieuse n'émane des étoiles pour agir sur la terre et que tous les mouvements se produisent d'une façon naturelle sous l'influence de l'*impetus*. (Praeter naturam particularem non oportet aliquam qualitatem influentem ab aliqua intelligentia, stella vel constellatione in ipsa hora ibi specialiter infundi. *De habitudine causarum*. F. l. 14604, fol. 70r. Non videtur saltem esse... quam motus naturalis, qui dependet taliter a qualitate, quam vocant impetus. Ibid. fol. 73r).

7. Laurent de Lindores (Laurentius Londorius), originaire d'Ecosse, était bien plus jeune qu'Henri de Hassia, car ce n'est qu'en 1393 qu'il devint *magister* à Paris. En 1404, nous le voyons revenir en Ecosse, où il a organisé l'Université de S. Andrews, dont il a été le premier recteur (J. M. Anderson, *Scot. Hist. Review*, April 1911). Il est étonnant que déjà pendant les premières dizaines d'années du XVe siècle, le commentaire sur la Physique de Laurent de Londorius ait été employé par certains *magistri* de Prague, de Cracovie, d'Erfurt et de Leipzig, qui s'appuyaient sur cet ouvrage pour faire leurs cours à ces universités. Le fait qu'au plus tard en 1406, quelqu'un prononçait (*pronuntiare*) ses *Quaestiones* sur la Physique à l'Université de Prague, est une

preuve combien tôt l'influence de Londorius s'est fait sentir dans les universités de l'Europe centrale. En effet, nous trouvons la note suivante dans le colophon au fol. 97 du Ms. Bibl. Jag. 2095: quaestiones secundi libri Physicorum per rev. magistrum Laurentium de Londorio... Reportatae vero per Joh. Stolle de Glogovia in studio Pragensi a. d. 1406. Ces *Quaestiones* furent commentées à Cracovie au plus tard en 1417, comme nous l'apprenons par le colophon au fol. 121^{v} du Ms. Crac. 705, dans lequel nous lisons: Expliciunt quaestiones quarti libri physicorum reportatae Cracoviae et sunt finitae... a. d. 1417.

Londorius n'a pas exposé d'idées nouvelles dans ses commentaires, mais il répétait le plus souvent les opinions de Buridan, auxquelles il donnait une forme plus concise. C'est certainement à cette forme que son ouvrage doit d'avoir pénétré dans les nouvelles universités de l'Europe centrale. Seule la théorie de l'*impetus* est capable d'expliquer les phénomènes du mouvement mécanique; quant à l'*impetus*-même, en dépit de l'opinion d'Ockham, il faut le ranger dans la catégorie de la qualité. (Secunda conclusio: proiecta moventur a quadam qualitate, quae vocatur impetus, quam proiciens inprimit in proiectum: patet, quia non videtur, a quo alio moveretur etc. Ponendo istum impetum salvamus omnia. *Physic.* l. VIII, q. 9, Erfurt, Fol. 343, fol. 177^{v}: Ms. Crac. 705, fol. 181^{r}). Dans son commentaire sur la Physique, Londorius a encore introduit les modèles géometriques créés par Oresme dans le but de représenter le degré d'intensité de différentes qualités physiques. Londorius a tâché de résumer dans une seule question, les sujets amplement discutés dans des traités spéciaux: *De latitudine formarum* (Secundum auctoritates loquentes de latitudine formarum qualitas imaginatur esse in multiplici subiecto. Unde aliqua imaginatur esse in puncto indivisibili et vocatur qualitas punctualis. Alia imaginatur esse in superficie et vocatur qualitas superficialis. Alia imaginatur esse in corpore et vocatur qualitas corporalis. Il est ensuite question des modèles géométriques servant à illustrer les degrés d'intensité... *Physic.* l. VIII, q. ult., Ms. Crac. 705, fol. 155^{v}).

Nous apprenons par le Ms. Erfurt, quarto 318, dans lequel le *magister* de Stadis explique dans les détails la théorie de l'*impetus*, que c'est d'après l'ouvrage de Londorius qu'on enseignait la physique nouvelle à Erfurt. Suivant l'exemple de Londorius, de

Stadis se place à un point de vue proche d'un compromis à l'égard des idées différentes d'Aristote, lorsqu'il reconnaît malgré tout que le mouvement de l'air est la *conditio sine qua non* du mouvement du mobile, quoique l'impetus en soit toujours la cause principale. (Alii dicunt, ut Londorius, quod quando philosophus dicit proiectum moveri ab aëre, ly »ab« non inportat causam efficientem proprie dictam sed causam sine qua non. *Physic.* l. VIII. q. 11, Ms. Erfurt, quarto 318, fol. 98^{v}).

J'ai déjà dit en 1920 (v. *Les courants philosophiques*) qu'à Cracovie Benoît Hesse avait subi surtout l'influence de Londorius: j'ai également fourni la preuve, en m'appuyant sur l'étude des manuscrits, que la théorie de l'*impetus* s'est maintenue dans l'enseignement de l'Université de Cracovie, jusqu'au moment où le nom de Copernic a été porté sur les listes de ses élèves.

Le Flamand Jean de Waes, premier doyen de la faculté de théologie à Cologne, connaissait fort bien les nouvelles théories en rapport avec la physique. Nous en trouvons la preuve dans son traité *De sphaera*, où il est question de la rotation de la terre autour de son axe. Quoique, d'accord avec Albert de Saxe, il trouve que cette théorie est incapable d'expliquer les conjonctions des planètes, sa façon d'argumenter ne mérite pas moins d'attirer l'attention. (Forte, quod terra movetur et caelum quiescat, licet tibi videatur, quod caelum movetur, sicuti existenti in navi videtur, quod littoralis moveatur et quod navis quiescat. *De sphaera*, q. 7, Ms. Erfurt, quarto 298, fol. 49^{r}. Antiqui in hoc male opinabantur, quia, licet multa per motum terrae et quietem possent salvari, sicut ipsi dixerunt, tamen non omnia, quia coniunctiones... et... aliae apparentiae... Ibid. fol. 51^{r}).

Je rappelle enfin que d'après Duhem, le dominicain espagnol Dominique de Soto développait avec succès la physique nouvelle au XVIe siècle. Si je m'arrête sur ce fait, c'est pour observer que la physique nouvelle était loin d'être une conséquence logique du courant nominaliste dans la philosophie. N'était-ce pas en effet le réaliste François de Marchia qui dans l'Occident latin a développé le premier la théorie de l'*impetus*? Même si nous passons sous silence les réflexions sur ce sujet qu'on trouve éparses dans P. J. Olivi, nous voyons Dominique Soto de l'Ordre des Prêcheurs continuer brillamment cette tradition.

Les rapports plutôt étroits entre la philosophie d'Ockham et

l'atomisme du XIVe siècle, n'ont en revanche pas attiré l'attention des auteurs. On sait qu'Ockham a adopté la théorie de l'*impetus* et qu'il s'est empressé de lui donner une interprétation conforme au principe d'économie (non sunt multiplicanda entia) et à la conception nominaliste du mouvement. Pour lui, l'*impetus* ne diffère pas du mouvement, comme il n'y a pas de différence entre la quantité et la substance. Les nominalistes parisiens de l'école de Buridan, ne partageaient pas cette opinion: aussi distinguaient-ils entre l'*impetus* et le mouvement, comme ils établissaient une distinction entre la *quantité* et la substance. Ils se sont aperçus en effet, qu'en adoptant cette interprétation, le *Venerabilis Inceptor* s'était placé sur un plan incliné, qui devait faire aboutir fatalement ses partisans à l'atomisme. Nicolas d'Autrecourt avait en effet ressuscité franchement et ouvertement l'atomisme à Paris et Jean de Mirecourt y pensait également, lorsqu'il affirmait qu'il faudrait peut-être admettre des *modi se habendi* à la place des accidents. (Alia opinio posset esse et forte, si liceret eam ponere, multum probabilis, quae poneret, quod actio nihil est: nec motus, nec intentio, sed sunt modi se habendi rerum. Sent. I, q. 1. Ms. Bibl. Jag. 1184, fol. 7^v). Il faut encore rappeler l'opinion de Jean de Mirecourt, condamnée comme thèse en 1347, par la faculté de théologie de Paris. Comme l'attention ne s'est pas jusqu'ici portée sur ce point doctrinal, il sera utile de comparer les thèses condamnées en 1347 avec les textes respectifs du commentaire sur les Sentences. Il en ressortira qu'aussi bien le Albus Monastius lui-même que la faculté de théologie de Paris se rendaient parfaitement compte des conséquences logiques de la négation de la différence réelle entre la substance et les accidents: A. 1. Propositio 28: Quod probabiliter potest sustineri, cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, ymo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo. Chart. II, p. 611: 2. Texte: Tenens oppositum cuiuslibet illarum conclusionum posset respondere argumentis factis in oppositum conclusionis non negando propositionem aliquam per se notam nec ex per se notis evidenter probatam, posset etiam respondere probabiliter... Primo posset dici, quod cognitio quaedam anima est ipsa met anima et similiter volitio. Sent. l. I, qu. 19 Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 49^r. B. 1. Propositio 29: Quod proba-

bile est, in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam, et quod nisi esset fides, hoc esset ponendum, et potest probabiliter poni. Chart. II, p. 611; 2. Texte: Si dicatur ulterius, quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, ymo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam. Sent. l I, qu. 19, Ms. Crac. 1184, fol. 49^{v}.

Autre chose est cependant la déduction logique de l'historien et autre chose la réalité elle même. J'en appellerai donc à un témoin de l'époque, notamment à Buridan, pour relater d'après son commentaire sur le *De anima,* la polémique dirigée contre l'atomisme renaissant. Dans le Ms. Vindob. 5484, la *quaestio* 11 du livre III commence par le texte altéré: Utrum opinio antiquorum et iam istis temporibus ab aliquibus resumpta... Après ce fragment, vient un autre texte intact, dans lequel l'auteur pose la question de savoir, si les actes de la pensée sont identiques à la substance-même de l'âme, on bien s'ils sont des accidents réellement différents de celle-ci. (Utrum actus vel etiam habitus intellectualis sit idem quod anima intellectiva vel sit res sibi superaddita, fol. 49^{r}). Buridan affirme que certains découvrent à présent des opinions depuis longtemps oubliées, parce qu'ils comptent sur l'ignorance des gens, grâce à laquelle ils passeront maintenant pour être les auteurs d'idées bizarres, prétendues nouvelles. (Opiniones antiquissimae revertuntur multotiens tamquam novae et gaudent multi resumere eas, quia propter illarum oblivionem videntur nova et mirabilia dicere. *De anima,* l. III, q. 11, Vindob. 5454, fol. 49^{v}). Les adversaires de la théorie suivant laquelle il existe une différence réelle entre la substance et les accidents, en appellent surtout au principe d'économie, parce que à leur avis, la substance à elle seule est capable de rendre compte de tous les faits. (Maxime fundant se super hoc, quod possunt omnia salvare per idem aliter et aliter se habere... Propter tales rationes aliqui antiquissime ponebant accidentia non esse entia scil. distincta a substantiis suis sed sic debere dici modos substantiarum. Ibid. fol. 49^{v}) Il ajoute qu'à présent comme autrefois, certains auteurs partagent cette opinion, non parce qu'ils la tiennent pour vraie, mais parce qu'il est difficile de trouver des preuves strictes, capables de la réfuter. (Hanc opinionem, ut puto, tenuerunt et tenent, non quia credant eam esse veram, sed quia difficile est demonstrative eos

redarguere. Ibid.). Il rappelle également que la théorie de l'identité de l'âme et de ses actes de connaissance, est inscrite à l'index de Paris de l'année 1277 et il conseille de se méfier des conséquences logiques de cette hypothèse, car celui qui l'admet pourrait rejeter pour les même raisons la différence entre les substances en général et leur accidents. Or une théorie pareille serait en contradiction flagrante avec la doctrine catholique de l'Eucharistie. (Haec fuit una de illis — falsis opinionibus — scil. quod intellectus noster est scientia vel intellectio... Secundae conclusioni dictae meae adhaereo, quia opposita posset esse principium alterius magnae haeresis, nam eodem modo possent illi dicere de aliis accidentibus et de substantiis earum... Tenemus de sacramento altaris, ubi accidentia manent sine subiecto... *De anima*, l. II, q. 11, fol. 50r). Les noms de Mélissus et de Démocrite, auteurs de la théorie de l'identité de la substance et des accidents, font leur apparition à ce propos. Buridan se rendait donc parfaitement compte que l'atomisme avait sa source dans l'application exagérée du principe d'économie. (Haec fuit opinio Melissi et Democriti dicentium omnia esse unum substantialiter. Ibid. 50r). Dans la rédaction que contient le Ms. Vindob. 5454, l'atomisme n'est considéré que comme une conséquence logique possible de la théorie de l'identité de l'âme et de ses actes. Nous sommes cependant très probablement en possession d'une rédaction postérieure et très soigneuse du commentaire de Buridan dans le Ms. Bruges 477. Dans le livre III, question 7, du *De anima*, nous y lisons non seulement une exposition assez détaillée de la théorie atomique, mais nous y trouvons encore mentionné le fait de la renaissance de cette doctrine. (Unde fuit una opinio antiqua, quae posuit, quod nullum esset accidens... et ista opinio fuit ante Aristotelem... Unde ista opinio imaginabatur, quod ipsa materia taliter et taliter formata vel figurata et etiam ista opinio tenebat, quod entium naturalium materia esset tota entitas. Unde istam opinionem quidam post tempora Aristotelis resumpserunt et hodierno tempore adhuc tenent, quod nullum accidens sit res distincta a substantia. Ms. Bruges 477, fol. 293r).

On pouvait supposer d'avance que ni les opinions radicales de Nicolas d'Autrecourt, ni leur condamnation ne devaient rester sans écho à la faculté des arts, où malgré tout l'influence d'Ockham était toujours grande, ne fut-ce que grâce à l'interprétation no-

minaliste de la logique terministe de Pierre d'Espagne. Nous retrouvons, en effet, cet écho aussi bien chez Buridan que chez Albert de Saxe, surtout en ce qui concerne l'épistémologie. Je ne veux pas m'occuper de la polémique contre Nicolas d'Autrecourt dans la *Summa logicae* (Tr. VIII, c. 5) et dans la Métaphysique de Buridan (l. II, q. 1, Ms. Dominic. Vindob. 153, fol. 13^{v}, q. 2, 15^{r}, q. 4, fol. 18^{r}): je me bornerai à parler de son commentaire sur la Physique, car je me propose de montrer en même temps comment Albert de Saxe a emprunté jusqu'à la polémique du maître pour la répétèr textuellement dans son propre commentaire. Si dans la Logique et dans son commentaire sur la Métaphysique, Buridan s'est livré à une polémique contre Nicolas d'Autrecourt, en prenant comme point de départ l'idée de la science et de la certitude, il critique dans le commentaire sur la Physique, l'opinion de Nicolas sur le principe de causalité. Cette opinion aboutissait à la conclusion, qu'il n'est jamais possible de prouver l'existence d'une chose »a« par l'existence d'une autre chose »b«, car le problème de l'existence dépasse en général les limites du domaine accessible aux arguments. (His autem visis... aliqui etiam de complexis opinantur, quod non est possibile hoc esse — scire per illud esse, si hoc et illud sint alia ab invicem. Quod probatur primo. quia non est evidens consequentia, cum non possit reduci ad primum principium... Secundo, quia videtur eis, quod omnino impossibile sit demonstrare aliquam conclusionem, in qua affirmatur de aliquo subiecto hoc verbum »est«..., quia non possit inveniri medium, quod est notius isto subiecto »est«. Unde statim videtur, quod in syllogismo esset petitio principii v. gr. volo demonstare quod »a« est et sillogiso sic: »b« est et »a« est »b«, igitur »a« est. *Physic.* l. I, q. 6, Ms. Crac. Bibl. Jag. 661, fol. 4^{v}). En réfutant les conclusions radicales de Nicolas d'Autrecourt, Buridan en appelle à l'exemple d'Aristote, qui a prouvé l'existence de la cause première par l'existence des causes secondes. (Istam opinionem non credo esse veram, ideo pono..., quod de aliquo subiecto potest demonstrari hoc verbum »est«... Aristoteles demonstravit... aliquam causam esse primam vel aliquam materiam esse primam. Ibid. fol. 4^{v}). Il ne veut pas convenir non plus que notre certitude s'appuie uniquement sur le principe de contradiction, car les principes fondamentaux sont très nombreux. (Secunda conclusio contra illos est, quod non opor-

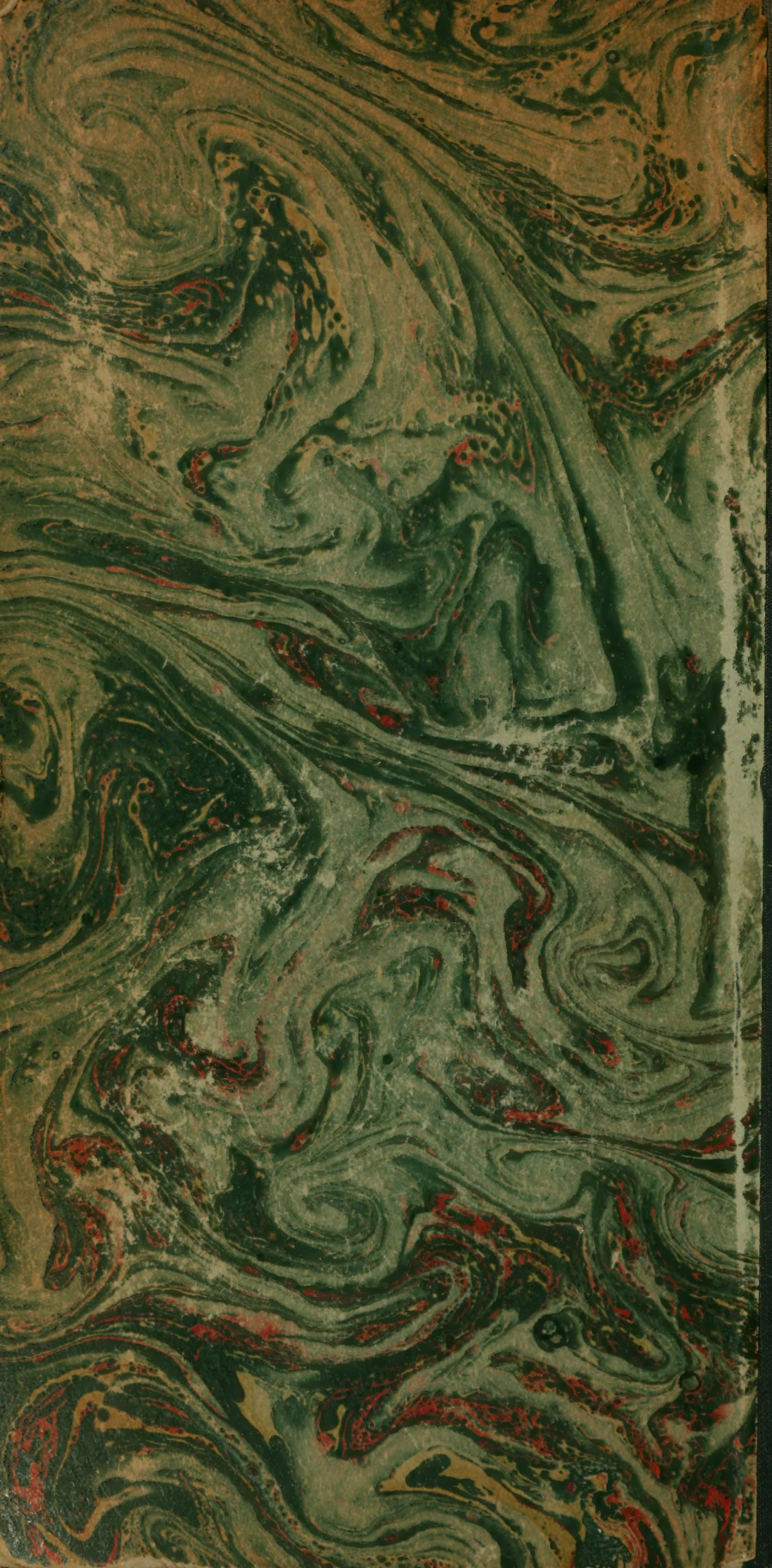
tet omnem praemissam demonstrationis fieri notam et evidentem per reductionem ad primum principium, multa enim principia demonstrationum fiunt nobis nota per sensum vel memoriam, vel per experientiam. Ibid.). Aux logiciens d'aujourd'hui il sera intéressant d'apprendre que Buridan attache une grande importance aux arguments hypothétiques et qu'il reconnaît l'insuffisance des arguments catégoriques dans certains cas. (Isti enim arguunt ac si non posset demonstrari nisi ex praemissis categoricis, quod est falsum, potest enim esse demonstratio ex hypotheticis. Ibid. fol. 5[r]). Buridan se sert lui même de l'argument hypothétique pour prouver l'existence d'une chose par l'existence d'une autre. (Quarta conclusio est ista, quod in quibusdam per illam propositionem »a« est, non solitariam sed cum alia praemissa possum demonstrative scire illam conclusionem: »b« est v. gr... tu argueris sic: si homo est, cor est, sed homo est, ergo cor est... Maior erit tibi nota, quando demonstratum fuerit, quod non potest homo vivere sine corde. Ibid. fol. 5[r]).

Si nous comparons les arguments d'Albert de Saxe avec ce qui précède, nous ne tardons pas à nous apercevoir que non seulement il vise les opinions de Nicolas d'Autrecourt, mais que les preuves qu'il donne sont un résumé des idées de Buridan, telles que nous venons de les exposer. La façon de raisonner est la-même chez le maître et chez le disciple, toutefois chez celui-ci tout prend l'aspect d'une miniature, parce qu'il ne donne qu'un résumé des idées de Buridan. La théorie sceptique suivant laquelle il n'est pas possible de conclure à l'existence d'une chose de l'existence d'une autre, fait donc son apparition aussi chez Albert de Saxe: après quoi vient un appel à Aristote et l'idée que la science repose sur une pluralité de principes. (Dicunt aliqui, quod numquam per aliquam rem esse potest cognosci alia res esse ita, quod numquam per »a« esse potest cognosci »b« esse... Sed breviter istud videtur esse contra Aristotelem et Commentatorem..., quia Aristoteles et Commentator credunt demonstrare primum motorem esse... Ulterius dico esse falsum, quod ipsi assumpserunt, quod omnis evidentia consequenter debeat reduci ad primum principium contradictionis, quia quam plura sunt principia indemonstrabilia. *Physic.* l. I, q. 3, a. 1516, fol. 2[v]).

Buridan a certainement vécu assez longtemps pour pouvoir, dans ses écrits, s'occuper en détail des théories extrémistes de

Nicolas d'Autrecourt et de Jean de Mirecourt. On cite d'habitude l'année 1358 comme la dernière date dans la vie de Buridan et l'on affirme qu'il est mort bientôt après. Je voudrais observer que dans le commentaire sur les *Catégories* (Q.: Utrum quando et ubi debent poni), nous lisons la phrase suivante dans le Ms. Bibl. Jag. 753, fol. 114r, col. 1: dicamus tres status assumpsisse ordinationem Franciae anno ab Incarnatione Domini millesimo CCC sextuagesimo 6°. Si ce texte est libre de toute interpolation, Buridan a vraiment atteint un âge digne de Mathusalem en exerçant les fonctions de professeur.

Je viens de combler ainsi certaines lacunes dans mes recherches antérieures, mais il en reste encore beaucoups d'autres, comme j'aurai l'occasion de le montrer dans ma prochaine étude. Je n'ai réussi à trouver, ni le commentaire de Bilingham, ni celui de Pierre Guichart sur les Sentences, ni enfin l'ouvrage de Burleigh *De novem generibus accidentium*, que cet auteur cite lui-même à plusieurs reprises (Rationes multas feci... in tractatu *De novem generibus accidentium. Physic.* lib. I. Venet. 1491, fol. a-7r).

Buckingham
Le courant phil. à Oxford pp. 6, 12-13.
Le criticisme pp. 28-29
Brad: p 39

B 721 .M52 1921 IMS
Michalski, Konstanty
Les courants philosophiques
a Oxford et a Paris pendant
47091367